TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV



INNHOLD:

4. hefte *1932* *3. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

Idet vi henviser til de nu utkomne årganger av «Tidsskrift for Teologi og Kirke», vil vi oplyse at tidsskriftet bringer artikler om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk diskusjon på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske faglitteratur ved anmeldelser.

Tidsskriftet utkommer hvert kvartal med et hefte på 3—4 ark og koster kr. 10 årlig. Abonnement kan tegnes på nærmeste postanstalt eller i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens Bokhandel, Akersgaten 47, Oslo.

KAN DEN LUTHERSKE BEKJENNELSE MED RETTE PÅBEROPE SIG PAULUS?

Av Olaf Moe.

De mange reformasjonsjubileer vi i de siste år har feiret og den nyvakte interesse for Luthers teologi i det hele har på ny gjort spørsmålet om vår lutherske bekjennelses indre rett særlig aktuelt. Og herunder blir der da først og fremst spørsmål om dens forhold til Skriften overhodet og til *Paulus'* lære i særdeleshet. Som bekjent var det jo særlig ved studiet av denne apostel Luther modnedes til reformator, og også Augustana og Apologien beroper sig fremfor alt på Paulus. Det er ikke bare dens hovedartikkel, art. 4 (om rettferdiggjørelsen) som fører sitt skriftbevis ut fra de paulinske brev,[1]) men gang på gang møter vi i konfesjonen henvisninger til Paulusord — jeg nevner art. 7 (om kirken),[2]) art 18 (om den frie vilje)[3]) og art. 20 (om gode gjerninger).[4]) Og vilde vi anføre alle de skriftbeviser fra den samme apostel vi finner utover i Augustanas 2. del, vilde vi ikke snart bli ferdige.

Nu kan det i et enkelt foredrag naturligvis ikke bli tale om nogen gjennemført sammenligning mellem den lutherske bekjennelse og Paulus' lære; vi må nøie oss med en undersøkelse av den lutherske hovedartikkels forhold til denne, idet vi da ikke bare tenker på denne artikkels eget innhold, men også på dens stilling i hele den lutherske kristendomsopfatnings sammenheng.

Innenfor den romerske teologi er det nu selvsagt helt fra først av blitt bestridt at den lutherske lære om rettferdiggjørelsen ved tro alene med rette kan påberope sig Paulus. Når apostelen sier at et

---

[1]) Rom 3—4. [2]) Ef 4, 4 f. [3]) 1 Kor 2, 14. [4]) Ef 2, 8; Rom 5, 1.

menneske blir rettferdiggjort ved tro uten lovgjerninger,[1]) så er det efter katolsk eksegese ikke hans mening å ville utelukke gjerninger overhodet som grunnlag for rettferdiggjørelsen; for ved loven forstår han jo Moseloven og ved lovgjerninger den slags utvortes gjerninger som jødene pukket på, men ikke de gode gjerninger. Det er derfor, hevder de romerske teologer, en tilsnikelse av Luther at han i sin oversettelse av Rom 3, 28 til ordet tro har føiet sitt bekjente «alene». Nu er det sant nok at Paulus tenker på Moseloven; men dog således at denne for ham gjelder som type på lovreligionen overhodet;[2]) de lovgjerninger apostelen Rom 3, 28 vil utelukke, er da ikke bare de spesifikk-jødiske, men alle de som overhodet er uttrykk for lovreligionens forhold til Gud, alle de gjerninger hvorved man vil erhverve sig fortjeneste hos Gud.[3]) Dette bekreftes ved fortsettelsen Rom 4, 1 f. hvor apostelen ikke lenger taler om lovgjerninger, men om gjerninger simpelthen som motsetning til tro, så at faktisk troen alene blir tilbake som rettferdiggjørelsesmiddel. Sml. også Ef 2, 8. Derfor kunde Luther med full rett i 3, 28 innskyte sitt berømte «alene». Og han er da heller ikke den første som har gjort det; man finner et slikt «sola fide» allerede i oldkirkelig eksegese og i eldre bibeloversettelser. I selve saken stemmer Luther her fullt overens med *Augustin* som omskriver Rom 3, 28 så: «Vi slutter at mennesket ikke blir rettferdiggjort ved budene om et fromt liv, men ved troen på Jesus Kristus.»

Så vidt den romerske kritikk. I den protestantiske teologi gjaldt det derimot inntil oplysningstiden som en praktisk talt ubestridelig kjennsgjerning at den lutherske bekjennelse (Augustana) virkelig med rette kunde påberope sig Paulus. Og i det 19. århundres videnskapelige bibelteologi var også denne opfatning stort sett rådende inntil *A. Ritschls* dager. Også Ritschl la vel vekt på å være en god lutheraner, og med Luther gjorde han rettferdiggjørelsen til en hovedhjørnesten i sin teologi; hans hovedverk dreier sig jo om «Rechtfertigung und Versöhnung» (1870—74). Men i dette verk tar han ikke alene avstand fra Augustanas begrunnelse av rettferdiggjørelsen på den *objektive* forsoning ved Kristus, men gjør også på et annet punkt et vesentlig forbehold mot den lutherske opfatnings

---

[1]) Rom 3, 28. [2]) Merk νόμος uten artikkel! [3]) Sml. Apologiens imøtegåelse av de romerske teologers kritikk, II. 31 f.

overensstemmelse med den paulinske. Mens det nu mere og mere alment erkjennes at Ritschls kritikk i den første henseende er helt forfeilet, da Paulus utvilsomt lærer en objektiv forsoning som grunnlag for synderes rettferdiggjørelse, så har eftervirkningene av den Ritschl'ske kritikk vært varigere på det annet punkt, og vi skal derfor opholde oss nærmere ved dette.

Som bekjent går Luthers rettferdiggjørelseslære ut fra at den troende er og blir en synder så lenge han lever her på jorden, og denne forutsetning har funnet sitt mest pregnante uttrykk i den paradokse formel: justus et peccator. Derfor legger Luther slik vekt på den daglige syndsforlatelse, som det fremgår f. eks. av hans forklaring til den tredje artikkel. Den karakteristiske bakgrunn for den evangeliske bevissthet om rettferdiggjørelsen er, som Ritschl uttrykker det, «den stadige ihukommelse av at den gjenfødtes sedelige ydelse er ufullkommen».[1]) Derimot utvikler Paulus efter Ritschl «nødvendigheten av trosrettferdigheten kun i motsetning til den fariseiske grunnsetning om at man blir rettferdiggjort ved opfyllelse av Moseloven» (sml. den katolske eksegese som er omtalt ovenfor), «mens han for de ved tro rettferdiggjorte fastholder bevisstheten om deres livsrettferdighets fullkommenhet». Paulus reflekterer, mener Ritschl, «aldeles ikke over det ufullkomne i de troendes moralske ydelser for å søke denne ufullkommenhet utfylt ved Kristus; i apostelens bedømmelse av sine egne ydelser fremtreder alt annet enn den stadige utilfredshet med sig selv som for Luther er motivet til å tro på rettferdiggjørelsen ved Kristus».[2])

Kort sagt: Luther går formentlig ut fra en helt annen spørsmålstilling enn Paulus. Mens apostelens lære om rettferdiggjørelsen ved tro så å si kun er orientert *bakover,* og besvarer spørsmålet om den ugudeliges benådelse ved omvendelsen,[3]) er vår reformators orientert fremover og gir svar på spørsmålet om en kristens nådevisshet med hensyn til dommen.

Og Ritschls epigoner er til dels gått ennu videre, idet de ikke bare har gjentatt hans påstand, men tilspisset den dit hen at Paulus i virkeligheten lærer den gjenfødte kristens syndfrihet og for så vidt

[1]) Rechtfertigung u. Versöhnung II², s. 24. [2]) A. skr. II, s. 365. [3]) Sml. den gamle kirkes opfatning hvorefter rettferdiggjørelsen er ensbetydende med tilgivelsen av de før-kristelige synder ved dåpen.

er far til den senere «perfeksjonisme». Således *P. Wernle* i sin bok «Der Christ und die Sünde bei Paulus» (1897), som vil forsvare apostelen mot bebreidelsen for «at kristendommen ved ham er blitt en syndereligion» og i den anledning hevder at efter Paulus er den kristne «et syndfritt menneske og viser sig som sådan for Gud på den forestående dommedag». Likeledes *H. Windisch,* som i sitt arbeide «Taufe und Sünde im ältesten Christentum» (1908) har gjenoptatt og videre utbygd Wernles opfatning. Inntredelsen i kristenstanden er efter Paulus en «Entsündigungsprozess».[1]) Også tyske «Gemeinschafts»-teologer fra slutten av forrige århundre fremtrådte med lignende anskuelser og lærte at den omvendte kan bli fullkommen løst fra synden og at det gamle menneske kunde bli helt dødet. Så *Th. Jellinghaus,* «Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum» og *E. Paul,* «Ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen».[2])

Nu vil vi ikke nekte at der til dels er en påtagelig forskjell mellem Paulus' selvbedømmelse som kristen og den typisk-lutherske; man kan bare tenke på at apostelen gjentagende fremstiller sig selv som etisk forbillede for sine menigheter, og at også hans dom om de menigheter han skriver til, langt mere er bestemt av den store motsetning mellem før og nu enn tilfellet pleier å være i den lutherske forkynnelse. «I var fordum mørke, men nu er I et lys i Herren!» (Ef 5, 8.) «I var fordum urettferdige, men nu er I helliget» (1 Kor 6, 11). Imidlertid henger dette utvilsomt sammen med den eiendommelige forskjell mellem misjonstiden og den senere kirketid, og går vi til nutidens lutherske misjonsmark, vil vi antagelig kunne iaktta en lignende forskjell fra vår hjemlige kirke. At det dog i hvert fall bare dreier sig om en gradsforskjell mellem Paulus og Luther og ikke om en vesensforskjell, vil en kort overveielse gjøre klart.

Det er allerede betegnende at *Wernle* selv senere har trukket sin ovenanførte påstand tilbake: «Det er utenkelig,» sier han, «at apostelen holdt sig for syndfri.» Nei den mann som har skrevet den gripende selvbekjennelse Fil 3, 12 f. og uttrykkelig tilstått sin lange avstand fra den religiøs-sedelige fullkommenhet, kan ikke ha hatt

---

[1]) Sml. *P. Feine,* Theologie des Neuen Testaments[3], 1919, s. 288. [2]) Sml. *P. Feine,* a. skr., s. 288.

bevisstheten om syndfrihet. Fil 3 avlegger en protest også mot Ritschls formuleringer. Og at Paulus ennu mindre har tilskrevet sine *menigheter* en sådan syndfrihet, medgis jo villig også av bibelteologer som ellers mener at han i teorien har ansett en kristen for syndfri. Kun sier de at apostelen her har måttet gjøre en innrømmelse til den sørgelige virkelighet. Men har han tross bevisstheten om sin eksemplariske vandel ikke engang tillagt sig selv syndfrihet, da er den siste forklaring åpenbart lite plausibel. Og den utelukkes i virkeligheten prinsipielt ved hele Paulus' syn på kristenlivet.

Som bekjent anskuer han kristenlivet som en vedvarende strid mellem Ånden (det nye av Guds ånd skapte åndsliv) og kjødet (den medfødte syndige menneskenatur), Gal 5, 17. Allerede begjæret er syndig, Rom 7, 7, og kjødets begjær kan ikke avvises av den kristne som noget ham selv uvedkommende. I virkeligheten er det vel den samme strid som skildres også Rom 7, 14 f., uaktet Ånden der ikke er nevnt. Personlig tror jeg at Augustin og Luther har rett når de henfører denne skildring til apostelens nutid eller til den kristnes liv. Det presens Paulus 7, 14—25 hele tiden benytter, gjør det unektelig kunstlet å la skildringen gå på hans fortid. Overgangen fra kap. 7 til kap. 8 hvor der tales om Åndens frigjørende kraft, er ikke en overgang fra fortid til nutid, men fra den ene side av kristenlivet til den annen. Men selv om man vil fastholde at det i Rom 7 dreier sig om det ugjenfødte menneskes kamp, så blir dog kap. 8 ennu et klart vidnesbyrd om at det syndens og dødens legeme som mennesket sukker efter å bli befriet fra, 7, 24, tross Åndens nye liv (8, 2 f.) ennu består hos en kristen (8, 10 f.; 23, sml. 6, 6): mens Ånden er liv for rettferdighets skyld, er legemet dødt (ikke blott fysisk, men etisk) for syndens skyld og skal først bli levendegjort efter dette liv (8, 10 f.), og dets drifter skal dødes ved Ånden (8, 13), og først ved legemets endelige forløsning fra alt ondt (8, 23) vil legemet bli et skikket redskap for Ånden.

Vi forstår derfor at Rom 8 ender med en fornyet henvisning til Kristi soningsdød og spesielt til Kristi forbønn for de troende (8, 34): når de trenger denne forbønn, er det åpenbart fordi de ennu synder. Vi har her en ganske tydelig parallell til 1 Joh 1, 5—10 og 2, 1 f. hvor apostelen uttrykkelig advarer de troende mot den innbilning at de ikke lenger har synd eller begår synd, men så også

trøster dem med Kristi forbønn hos Faderen. Bare et sted som Rom 8, 34 er i grunnen nok til å kullkaste både Ritschls og Wernle-Windischs ovenomtalte tese.

Men ennu tyngre veier den iakttagelse at selve den paulinske lære om *trosrettferdigheten* faktisk ikke bare er orientert bakover eller kun tar hensyn til optagelsen i kristenstanden, men likeså vel tilgodeser den kristnes *fremtid* og den *endelige* dom. Den opfatning Paulus vender sig mot er jo den judaistiske lære om at også de hedningekristne måtte holde Moseloven for å kunne bli rettferdige og salige. Troen måtte hos alle kristne utfylles ved lovgjerninger! Judaistene har sikkerlig ikke bestridt at troen og dåpen utslettet de førkristelige synder. Kontroversen mellem dem og Paulus gjaldt derimot om en kristen kunde bestå i dommen ved sin tro alene eller om ikke lovgjerninger måtte trede til og for så vidt gjøre utslaget. Rettferdiggjørelsen er for så vidt et eskjatologisk problem.[1]) Og Paulus' påstand er jo den at den rettferdige skal leve ved sin tro (Rom 1, 17), og derfor taler han da også om å bli frelst ved troen (eskjatologisk), Rom 1, 16. Overgangen fra Rom 3—4 til Rom 5 har just den betydning å vise at rettferdiggjørelsen ved tro på Kristus også er grunnlaget for den kristnes håp om den endelige frelse. Det er nåden alene, Kristus alene, som er og blir den grunn hvorpå han bygger sin frelsesvisshet. Og er det ikke karakteristisk i så måte at apostelen efter det etiske avsnitt Rom 6—8, hvori han har vist at der med trosrettferdigheten nødvendig følger en livsrettferdighet, *ender* med å vise tilbake til den første som håpets faste ankergrunn. Den frelsesvisshetens triumfsang han istemmer Rom 8, 31 ff., er bygd ikke på Kristus *i* oss, men på Kristus *for* oss (se især 8, 33—34). Det avgjørende for en kristens frelse er derfor til sist dette at han blir stående i troen, bevarer troen (1 Kor 15, 1 f.; 2 Kor 1, 24; 13, 5; Kol 1, 23; 2 Tim 4, 7). Da ligger rettferdighetens krans rede for ham.[1])

Paulus kjenner da faktisk også en fortsatt eller gjentatt syndsforlatelse for den kristne: i livssamfundet med Kristus *har* vi ved hans blod syndenes forlatelse efter hans nådes *rikdom* (Ef 1, 7;

---

[1]) Denne eskjatologiske orientering av rettferdiggjørelsen treder særlig klart frem på et sted som Gal 5, 4 f. *P. Feine* taler derfor med rette om «Vorwegnahme des Endgerichts», Theologie des Neuen Testaments[3] 1919, s. 290.

Kol 1, 14, sml. Kol 2, 13; 3, 13 og Ef 4, 32). Merk presens «har» og henvisningen til nådens rikdom — i virkeligheten en parallell til 1 Joh 1, 7: «Kristi blod renser oss» fortsatt.

Visstnok skal de kristne dømmes efter sine gjerninger, det er også Paulus' lære. Og som alt påpekt, forutsetter han at trosrettferdigheten ledsages av en livets rettferdighet; målet for Kristi sendelse og verk er at lovens krav skal bli opfylt i oss (Rom 8, 4). Men nåden er og blir dog loven overordnet. Den kjærlighet som er troens frukt, og vår opfyllelse av loven er her i livet alltid ufullkommen, og det er da ingenlunde fortjeneste, men nåde som til sist er avgjørende for den troendes evige lodd. Kun vilde nåden ikke være nåde hvis ikke Guds lovfordring prinsipielt oprettholdtes (Rom 3, 31; 8, 4; 13, 8 f.; Gal 5, 14), og troen på Jesus Kristus som frelsesmidlet opstår og består da kun ut fra erkjennelsen av vår skyldighet og vår skyld overfor loven.

Jeg mener hermed å ha vist at hele *anlegget* av den paulinske lære om rettferdiggjørelsen ved troen ikke er vesentlig forskjellig fra den lutherske, men at det i begge lærefremstillinger prinsipielt er det samme spørsmål og det samme svar vi har for oss. Dermed er ikke nektet at det historisk sett var en annen «lov» Paulus hadde å gjøre med enn Luther. Og heller ikke skal det nektes at aksenten kan falle noget forskjellig hos den ene og hos den annen, idet tanken om nådens fornyende kraft og livsrettferdigheten eller Kristus i oss vel trer sterkere frem hos apostelen enn hos reformatoren. Men i *prinsippet* er der ingen som helst motsetning mellem de to.

II.

Eller har kanskje de bibelteologer rett som hevder at her dog er en motsetning mellem Luther og Paulus i *helhets*anskuelsen? Jeg tenker da på den opfatning som vi kan møte i forskjellige moderne bibelteologiske fremstillinger av paulinismen, at rettferdiggjørelseslæren dog langt fra spiller den centrale eller dominerende rolle for Paulus som Luther har tillagt den. Ved siden av den juridiske forsonings- og rettferdiggjørelseslære har apostelen jo en etisk eller

etisk-mystisk forløsningslære som angivelig er et mere genuint uttrykk for hans egen erfaring og frelsesopfatning.[1])

I forskjellige variasjoner møter vi denne påstand, fra først av i den mere forsiktige form at de to tankerekker står uformidlet men relativt jevnbyrdig ved *siden* av hinannen (så f. eks. *O. Pfleiderer* og *H. J. Holtzmann)*, senere tilspisset derhen at rettferdiggjørelseslæren er av helt underordnet betydning for Paulus, hans egentlige syn på frelsen er uttalt i «forløsningslæren» eller i den paulinske «Kristus-mystikk» — hvad enten man nu søker å avlede denne av mere hellenistiske eller av mere senjødiske forutsetninger.

Jeg kan ikke her gå i detalj, men må særlig holde mig til den aller seneste representant for dette synspunkt, den kjente teolog og lægemisjonær *Albert Schweitzer* som i 1930 utsendte et stort arbeide om «Die Mystik des Apostels Paulus». Dermed har han innfridd et løfte som han allerede gav i en bok av 1913, «Geschichte der paulinischen Forschung», en bok hvori han fullstendig bryter staven over næsten hele den eldre Paulus-litteratur — ikke minst den religionshistoriske forklaring av den paulinske teologi ut fra hellenismen — for å bane vei for sin egen originale opfatning av Paulus' lære som en «eskjatologisk forløsnings-mystikk».

En av de forgjengere Schweitzer levner virkelig ære, er dog *William Wrede*, som i sin religionshistoriske folkebok «Paulus» (1904) har skitsert et lignende syn på dennes teologi. Også Wrede hevder at dens kjerne og stjerne er læren om forløsningen fra den nærværende onde verden, formidlet ved Kristi inntreden i denne — forløsningen fra kjødet og den uløselig med kjødet forbundne synd og fra loven som «syndens kraft», kort og godt fra alle fordervelsesmakter, ved Kristi død og opstandelse. Ved døden blev Kristus selv befridd fra kjødet og dermed fra synden og loven, ved opstandelsen trådte han inn i Åndens verden, og alt dette på menneskehetens vegne. Hvad der er skjedd med Kristus som slektens representant, er skjedd med alle, så at også menneskeheten nu prinsipielt er befridd fra de samme fordervelsesmakter; betingelsen for befrielsens virkeliggjørelse er kun at man ved troen og dåpen mystisk forenes med Kristus. Dette

[1]) Et pregnant formulering av denne Paulus-tolkning finner vi hos den praktiske teolog *F. Niebergall:* Kristus som forsoner ved sitt blod, det er for apostelen en *tanke*, Kristus som åndsmeddeler og levendegjører, det er for ham umiddelbar *erfaring* («Wie predigen wir dem modernen Menschen?», s. 31).

er Paulus' egentlige syn på frelsen; denne er efter ham en fysisk-kosmisk prosess. Læren om rettferdiggjørelsen ved tro derimot er efter Wrede bare en *kamplære,* utviklet overfor jødedommen i hedningemisjonens tjeneste; man kan fremstille hele Paulus' religion uten overhodet å ta hensyn til rettferdiggjørelseslæren, det skulde da være i omtalen av loven (Paulus s. 56—68; 72—79).

I virkeligheten bygger *A. Schweitzer* på Wrede når han i sin nye bok hevder at det er ut fra den eskjatologiske forløsningslære Paulus kommer til det som er det centrale i hans system: *Kristus-mystikken,* mens rettferdiggjørelsen av tro er noget helt sekundært i dette. Den fundamentale tanke i den paulinske mystikk lyder: «Jeg er i Kristus.» Grunnlaget for denne væren i Kristus er at Kristus ved sin død og opstandelse har løst de *utvalgte* (kun om disse dreier det sig) ut av den nærværende onde verden og ved foreningen med sig selv i sakramentene overflyttet dem til den kommende som er begynt med hans opstandelse. Men i den korte mellemtid til Kristi gjenkomst lever de troende et dobbelt liv: de er ved sin mystiske forening med Kristus døde fra denne verden og alt hvad der hører den til: kjødet, synden og loven o. s. v., og opstått til et nytt liv i den kommende verden. Men faktisk lever de jo ennu i kjødet og dermed i den nærværende verden. Deres høiere liv er for såvidt et liv i troen eller i Kristus.[1]) Når Paulus da lærer at vi blir rettferdiggjort ved troen på Kristus, så er det egentlig et forkortet uttrykk for at vi blir rettferdiggjort ved vår væren i Kristus, vårt dåps- og opstandelsessamfund med ham. Efter den mystiske opfatning resp. den kosmiske forløsningslære, kan der ikke være tale om syndforlatelse uten i og med syndens tilintetgjørelse. Kort sagt: Paulus' egentlige frelseslære er den som blir utviklet i Rom 6—8, mens den forut fremstillede lære om rettferdiggjørelse eller syndsforlatelse ved troen på Kristi sonedød — Rom 3—5 — efter Schweitzer bare er et fragment, et biprodukt som formentlig må forklares av apostelens tilknytning til tradisjonen fra urmenigheten hvor man lærte at Kristus er død til soning for våre synder og til syndernes forlatelse. I denne lære gjaldt det nu om å innarbeide lovfrihetstanken, og resultatet var læren om rettferdigheten av tro

[1]) Se særlig kap. I: Die Eigenart der Mystik Pauli, s. 4—26 og VI: Die Mystik der Gestorben- und Auferstandenseins mit Christo, s. 102—140.

uten lovgjerninger — og et trosbegrep som utelukker all menneskelig gjerning og avskjærer veien til etikken.[1])

Nu har reformasjonen knyttet sig til denne for Paulus selv rent sekundære frelseslære, men har derved også avskåret sig fra den begrunnelse av etikken som alene apostelens egentlige frelsesopfatning, Kristus-mystikken, åpner rum for.[2]) Efter Schweitzer fører der ingen bro over fra læren om trosrettferdigheten til det nye liv — og for så vidt må da lutherdommen siges å betegne et frafall fra Paulus. Vår kirkes bekjennelse kan da i grunnen ikke med rette påberope sig apostelen!

Hvad skal vi så si til denne Schweitzers fremstilling?

Mon ikke enhver eftertenksom leser nogenlunde snart vil si sig selv at det dog vilde være besynderlig om Paulus skulde ha gjemt sin egentlige lære om frelsen til den senere del av sitt dogmatiske hovedbrev, Rom 6—8, mens han i den første grunnleggende del av brevet kun gir en fremstilling som ikke uttrykker hans sanne mening. Og dette er så meget besynderligere som han jo i Rom 1—5 åpenbart ikke bare gir en rent teologisk lærefremstilling, men refererer til sin muntlige evangelieforkynnelse, den han 2 Kor 3 kaller «rettferdighetens» og 2 Kor 5 «forsoningens tjeneste», og som han bygger på at Gud har gjort Kristus til synd for oss (i sin død, sml. 5, 15—19) forat vi i ham (= ved troen på ham) skal bli rettferdige for Gud (2 Kor 5, 21). Ikke bare i polemikk mot judaistene har Paulus beveget sig i de baner som han følger Rom 1—5, nei hele hans grunnleggende forkynnelse har tydeligvis vært orientert i denne retning: synd — dom — frifinnelse på grunn av Jesu Kristi soning, tilegnet i tro. Just en teolog der så sterkt som Schweitzer betoner Paulus' sammenheng med jødedommen (ikke med hellenismen) og dens eskjatologi, burde ha erindret at det første og siste spørsmål for en ekte jøde som Paulus var dette: hvordan skal jeg bestå for Gud i hans dom, hvordan skal jeg bli rettferdig for Gud? — ikke: hvordan skal jeg bli forløst fra den nærværende verden? Tankerekken i Rom 6—8 forutsetter i virkeligheten den i Rom

[1]) Se især kap. X: Mystik und Gerechtigkeit aus dem Glauben, s. 201—221. «Ut fra mystikken står det fast at den som er død og opstanden med Kristus er fri både fra synden og loven. Når han ikke mere formår å tenke syndsforlatelsen uten friheten fra loven, så er det fordi han har oplevd syndsforlatelsen i forestillingen om døden og opstandelsen med Kristus,» s. 219. [2]) Sml. kap. XII: Mystik und Etik, s. 285—323.

3—5; forløsningen fra syndens makt er betinget av forløsningen fra syndens skyld,[1]) døds- og livssamfundet med Kristus er i virkeligheten formidlet ved underkastelsen under den dødsdom over synden som Kristi død betyr. Det «juridiske» eller bedre religiøse Gudsforhold er grunnlaget for det mystisk-etiske. Det er ikke tilfeldig at apostelen begynner med «*ved* Jesus Kristus», fortsetter med «*med* Kristus» og slutter med «*i* Kristus» og «Kristus i oss». «Kristus *for* oss» er m. a. o. forutsetningen for Kristus *i* oss. Men det første griper utover det siste. Og som allerede ovenfor nevnt bøier Rom 8 fra «Kristus i oss» atter tilbake til «Kristus *for* oss»; Kristi stedfortredende soning er klammeren om hele hans verk, og rettferdiggjørelsen ved Kristus, av nåde, ved troen både det første ord i Romerbrevets lærende hoveddel (kap. 1—8) og det siste. At den rettferdige skal leve av tro, er ikke alene temaet for hele den lærende hoveddel av Romerbrevet (kap. 1—8), men apostelen kommer tilbake til trosrettferdigheten også i den frelseshistoriske del kap. 9—11 (se især 9, 30—10, 13), og Guds nåde og barmhjertighet er de kristnes siste trøst (11, 32) — og også hovedmotivet for de i den parenetiske del begynnende sedelige formaninger (12,1).

Jeg tror derfor å kunne fastslå at den *Schweitzer'ske* kritikk av den lutherske Paulus-opfatning like så litt som den oven omtalte Ritschl-Wernle'ske virkelig rammer livsnerven i denne. Heller ikke den aller nyeste Paulus-tolkning kan da sies å ha antikvert den reformatoriske. Denne har meget mere oplevet en kraftig gjenopstandelse i den *dialektiske* teologi, som forøvrig er tilbøielig til med *Barths* Romerbrevs-kommentar i spissen å gå til den motsatte yderlighet: å neutralisere den mystisk-etiske tankerekke hos apostelen til fordel for rettferdiggjørelsen av troen.

III.

Kaster vi blikket tilbake på de innvendinger som er gjort mot vår lutherske bekjennelses gjengivelse av Paulus' lære, så legger vi merke til at de alle har det til felles at de formentlig bedre enn denne gjør fyldest for det *etiske* moment hos apostelen: Luthers og Augustanas fremstilling av rettferdiggjørelsen tilgodeser angive-

[1]) Sml. Rom 6, 7 og 8, 3 f.

lig ikke Paulus' interesse for livsrettferdigheten eller helliggjørelsen. Den omtalte kritikk er for så vidt beslektet med den som allerede konfesjonen (og Apologien) selv imøtegår — kun at den hos nogen mere nærmer sig det katolske, hos andre mere det svermerske standpunkt i reformasjonstiden.

Spørsmålet blir da for oss til slutt om vi på det etiske punkt virkelig må konstatere en prinsipiell forskjell mellem den lutherske Paulus-opfatning og den historisk korrekte. Er det faktisk så at overgangen til etikken er en vesentlig annen og naturligere hos apostelen enn hos våre reformatorer? Har Schweitzer rett når han hevder at disse med sin lære om trosrettferdigheten har avkastet den bro som hos Paulus fører over fra syndsforlatelsen til det nye liv?

Her kan svaret bare antydes. Men det må allerede sies å være betegnende for forholdet at apostelen har møtt akkurat den samme innvending i sin tid som den våre reformatorer møtte og som deres bekjennelse møter den dag i dag, nemlig at læren om rettferdiggjørelsen ved tro uten gjerninger må føre til sedelig slapphet (Rom 3, 8; 6, 1—14). Nu er det sant at Paulus for å imøtegå denne innvending først og fremst henviser til de kristnes døds- og livssamfund med Herren. Og man kan måskje si at dette motiv ikke er tilstrekkelig utnyttet i den lutherske teologi og forkynnelse. På den annen side utleder apostelen det nye liv av Åndens overnaturlige kraft. I den henseende har Augustana i hvert fall fulgt ham. Men ganske visst legger både Augustana og Apologien størst vekt på den psykologiske motivering av den nye lydighet og de gode gjerninger, nemlig at troen på Guds kjærlighet fremkaller vår takknemlige gjenkjærlighet, at forsonings-bevisstheten setter oss i det rette frimodige, barnlige forhold til Gud, så vi elsker ham og hans vilje, skyr det som er Gud mot og gjerne gjør det som han krever. Det går imidlertid ikke an å si at denne psykologiske formidling av det nye liv er fremmed for Paulus. Det må være nok å henvise til overgangen i Rom 12, 1: «Jeg formaner eder ved Guds barmhjertighet,» til det kjente ord 2 Kor 5, 14 f.: Kristi kjærlighet tvinger oss o. s. v., og til det klassiske sted Gal 5, 6: troen virksom i kjærlighet — for straks å bevise det motsatte.

Og fremfor alt viser slektskapet mellem den lutherske etikk og den

paulinske sig når vi fra etikkens grunnleggelse kommer til dens *form* og *innhold* — dens form: friheten motsatt lovens tvang, intet «meritum» — dens inhold: ikke ceremonier, ikke askese, ikke supererogatoriske gjerninger! Når man leser igjennem Augustanas polemikk mot den *katolske* moral med dens lovmessighet og fortjensttanke, med dens ceremonier og askese, kan man ikke undgå å bli slått av dens slektskap med den paulinske! Det samme gjelder konfesjonens motsetning til den *svermeriske* etikk — som tross alt lignet den katolske deri at den var asketisk og lovmessig. De moderne forsøk på å korrigere den lutherske Paulus-tolkning fører oss til sist tilbake enten i katolsk eller i svermerisk retning, og det vil si til ny lovmessighet eller til en falsk askese.[1])

Men er det riktig at den etikk som Augustana kommer til ut fra sin rettferdiggjørelseslære er ekte paulinsk, da ligger deri en bekreftelse på at også denne vår konfesjons centrallære med virkelig rett kan påberope sig Paulus: Hvad man enn måtte kunne innvende mot enkelte skriftbevis, stort sett kan man ikke nekte at de *samme motiver behersker Augustana som Paulus:* bestrebelsen for å hevde Guds ære og Kristi fortjeneste og å sikre den angrende synder frelsens visshet og samvittigheten dens trøst og frihet. Så er det da virkelig med rette vår lutherske kirke påberoper sig apostelen Paulus!

---

[1]) Sml. *P. Althaus*, Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis, 1930, s. 20 f., 24 f. og 36 f.

BJØRNSTJERNE BJØRNSON OG GISLE JOHNSON-RØRSLA 1875—1877

MED FRAGMENTARISK ATTERGJEVING I KURSIV AV FIRE LITE KJENDE BJØRNSON-BREV

Av Andr. Seierstad.

Aulestad, Gausdal 1875.[1]

Kære Saxe,[2]

denne Rørholdtske sag oprører mig.[3] *I kristendommens navn bør dog dette have slut.*

Jeg kommer udenfra,[4] *jeg ved hvad snart kommer over os. Jeg ved også at blant mine vænner i Kristiania er der dem, der går i spidsen for vantroens infall også blant os, og at de vil finne en umådelig større sædemark æn I aner. Jeg kænner latin-skole-produkterne fra studenter-samfundet af. Her er så umådelig mere at være enige om æn at være uenige om. Og så er her to ting som I nu må se. Den ene er at det er kristendommen som vi tjener, ligegyldigt om nogle flere eller færre skoler meddeler kunskaber og æfter det mål som I vil have, men det er ikke ligegyldigt om flere æller færre skoler meddeler de unge kærlighed til forældre, til sit land og til sin gærning, alt udaf kærligheden til Gud. Lad så måden være mere eller mindre eders egen* [— — —]. *Det annet er, hvad I dog må have*

---

[1]) Dette brevet frå Bjørnson vantar nøgjare datering, men er etter innhaldet skrive på ettersumaren, tidlegast siste halvdel av juli, 1875. [2]) Oluf Saxe, cand. theol; frå 1867 lærar og frå 1873 styrar ved seminariet på Hamar; 1872—1877 redaktør av Hamar Stiftstidende; d. 1889. [3]) Arnold Andersen Rørholt, f. 1842, cand. theol. 1868. Andrelærar ved millomskulen på Hamar til 1876, deretter adjunkt ved same skulen. Rørholt hadde vore referent for Hamar Stiftstidende under folkemøtet på Lillehammer 29.—30. juni 1875, tilstelt av Grundtvig-folket. Han hadde skrive eit einsidigt og spitigt referat som skapte ein kvass bladstrid. [4]) 1873—75 var B. B. i utlandet; kom til Oslo 1. juni.

erfaret, at I slår aldeles ikke os og vor sag overende. Vil I bruge f. Eks. Amtsskolerne til d e t, så mister I dem, det er den hele lektie I får lære. Allerede sagens udvortes stan: at få statshjælp til at slå private, frivillige foretag ihjæl med, det går ikke i et selvbestæmmende folk. Lad amts-skolerne blive en ældre barneskole, og eleverne går fra disse over i højskolen, og d e n n e tjener I, ja den løfter I derved. Men ikke krig, I taber hele amts-skolen i den, ti til hin grun fra det udvortes kan jeg derfor hænte grunnen fra det invortes. Men da tager jeg hæller den hele sag.

Historisk set er forholdet næmlig dette: den Grundtvigske folkevækkelse og menigheds-tanke har nu havt sin protest og prøve i snart et halvt århundre.

De historiske love over åndelige rætninger tilsiger at dermed er det en stans, intil rætningen gør et nyt uddrag, som antagelig ikke sker så snart. Derimod er det den specifik Johnsenske optagelse af Hauges vækkelse som står for tur til kritik.

Ikke enhvær mand som er med at rejse en vækkelse, sælv om han er den største blant dem, er derfor en stor mand. Og i forhold til det åndelige udbytte viser det sig mer og mer, at hværken Caspari æller Johnsen er det. De er fromme, i det etiske som logiske vel skolede mænd, den ene lærd den andre stærk.

Men småligt, snevert, i visse ting rent ud uforstandigt er deres livssyn, med vort folk som opgave. Derfor er eders (elevernes) forkynnelse så doktrinær-juridisk, eders strid så ukærlig, derfor føder den kærlige Johnsen så ukærlig opfatning. Kærligheden kan gøre det stort i hjæmmet og menigheds-kredsen, men i forkynnelsen, d. v. s. l æ r e n, må den store ånd til for at få det samme frem, og den savner de begge.

Deres ydre apparat er også purt lån, fra Tyskland som fra Hauge, og nu i meget fra Grundtvig, I ved sælv at det er sant.

Som sagt kritiken kommer, og jeg vil bede Gud så inderlig om at den må blive kærligere æn eders har været over os! Jeg vil bede om, at den må gøre mere godt æn ondt både i mænnesker og sag, og at vi efter d e n lutringsprocess må stå hværandre nærmere æn da al denne strid begyndte.

Et brev kan kun bevæge sig antydningsvis. Altså: hvad sigter jeg på med alt dette? På at vi burde mødes til samtale, ikke for et

hidsende publikum, men strængt for os sælv, få æller mange af eder, få æller mange af os. Vi stanser ikke striden, vi hindrer ikke at kritiken ænnelig engang også vændes mod eder, men vi påtrykker kanske kritiken en annen karakter og gør striden kristeligere.

Og så opnår vi, det er jeg aldeles overbevist om, da jeg kænner og er væn med mange af de bedste blant eder og med mange af de bedste blant mine, — vi opnår enighed om ænkelte store ting.

Vi opnår at gå omtrent den Grundtvigske vej i sagen: kirken og staten. Forholdene må vel nu snart have lært, at den er den eneste, som det fordragsomme kristelige sind her kan ville forsøge. Vi opnår at forstå hverandre i skolesagen. Jeg er aldeles overbevist derom, og at følgen blir til vinding for kristendommens sag i vort land. I forstår aldeles ikke hvad vi mener her, ti I holder eder til fejl og vrænge-billeder, og det samme gør virkelig også Arvesen på sin kant. Her må en sindig sjælelig opredning til. Her må løses på den r o m a n s k e opfatning af åndslivet, som vi har arvtaget fra de danske lærde, disse fra de tyske, disse fra de romanske. Her er sanheden så åbenbar, at den umulig kan kommes forbi. Men dermed vil jeg ingenlunne have sagt, at hvært Grundtvigiansk forsøg tilbage mod vort eget er rigtigt, ti dels er a l d r i g de første forsøg rigtige, dels kan de forfejles i personerne. At d e derimod står sanheden nærmest, sés allerede deraf, at I alt har optaget adskilligt æfter dem.

Dette mit forslag til et vænnemøde i Kristi ånd, med bestæmt udvalg af personer, skal De være så snild at veje med Deres vænner. Det er helt og holdent mit eget, men jeg er vis på mines samstæmmighed. Jeg vilde at dette brev skulde læses af min væn (jeg tør nu kalle ham så) pastor Heuch[1]*) og af mine vænner Storjohann*[2]*) og Hærem. Forræsten af hvæm De vil.*

---

[1]) Presten, seinare biskop J. Chr. Heuch. [2]) Alt i brev 1. nov. 1871 (til Dikka Møller) kallar B. B. Storjohann sin «gamle ven» og skildrar eit samvære slik:

«I denne tid har min gamle ven pastor Storjohann fra London været her, jeg i et pietistisk lag hos buråchef Kiær i den anledning. Storjohann stod op efter endt kvæld, hvor vi havde moret os, med bibel og salmebog; han satte sig igæn og læste et stykke, og vi sang en salme af Brorson. Derefter rejste han sig igæn og med den ene hånd for øje bad han for os, uden at nævne nogen særskilt, dog om det som kunde ligge os paa hjærtet eller vi kunde trænge, eller lide under. Han bad ogsaa for

Og så tilslut et ord om den Rørholdtske sag, som har foranlediget dette, fordi den har oprørt mig, fordi den så tydelig har vist os vor synd. Og jeg taler her som den der sælv som journalist har fejlet frygteligt og ofte, om også på en annen måde, og som fik mine reglementerede bank derfor og har prøvet at sone.

Jeg taler også om den fordi den giver sligt indblik i, hvorledes vi har det med hværandre.

Forspillet var Deres stygge anfald på Kristofer Bruun, som De udskældte for «uredelig». Han vilde ikke have et nytt «skænnemøde» med eder. Jeg tror ikke hans valg af middel[1] *til at undertrykke et sådant var det hældigste, men dermed synes mig alt det sagt derom som kan siges* med rætte. *Bruun er en langsom natur; han bruger et år til at fatte, at han kunde valgt et annet middel. Både privat og offentlig har jeg lidt svært av denne Bruuns langsomhed i at forstå visse ting som kommer hans vilje på tværke. Men uredelig —? Kære Saxe, De angrer vist dette selv.*

Så kommer Rørholdt, udsendt af Dem, frydefult. Forudindtagethed refererer aldrig korrekt. De ledede ham her i fristelse.

Det Grundtvigske menighedsliv er væsentlig et kærligheds-liv. Jeg kænner også eders, og jeg har ofte været opbygget og glædet deraf. Jeg kan *sammenligne, ti jeg har vænner i bægge. Bægge har sine fejl. Eders religiøse sælskabsliv er temmelig tungt; den alsidige ånd er ikke over det. Under dens renskende vingeslag er vor egen alene tilfreds i* længden. *Det er også stift, ti der er et frigjørelses-element i det folkelige, som ikke er gåt forud, så det fra udlandet os pålagte sælskabs-ceremoniel uvilkårlig trykker det.*

---

fædrelandet og minnedes alt som var oppe i tiden og truede til alle sider, han bad for sjømændene, fordi det blæste og var i høststormenes farlige tid. Han bad stille og fult av hjærte. Jeg tænkte: hvis vi i samfund endte så hver eneste dag og samledes så hver eneste morgen! Hvor det vilde tæmme dyret i os, renske vore forsætter, tvinge os til eftertanke, bygge på menigheds-begrebet, lette arbeidet og ansvaret, åbne hjærtekilderne. Gud ved, om jeg er såpas at jeg tør forsøge. Jeg vil virkelig saa gærne.» (Bjørnstjerne Bjørnson, Brev. II. saml. Brytnings-år I, s. 46 f.)

[1]) Folkemøtet på Lillehammer skulde i 1875 ikkje vera folkemøte i den meining at kven som helst kunde få ordet der; grundtvig-mennene skulde tala åleine, men kven som helst var innbeden til å høyra på, og møtet vart som tidlegare utlyst som folkemøte. Denne ordning kritisera Saxe (Hamar Stiftstid. nr. 44 og 47, 1875).

Det Grundtvigske er mig oftere for følsomt, og ånden over det er ofte uklar. Men tager jeg de bedste Grundtvigske og sætter dem mod eders bedste, ja, da er forskjellen dog så stor som Grundtvig-salmen, Grundtvig-visen er over Jørgen Moes og Landstads. Ti der kan rejses spørsmål om de to sistes, — om meget af deres virkelig er poesi, noget af det er det, og fromt er det altsammen, — men poesi —? Og det nytter ikke: i det åndelige fæst-måltid må denne være med!

Den som kan komme i en større Grundtvigiansk ring og miskænne den, og få alt i hob til at være vrøvl, han må søge fejlen hos sig sælv, og gå stille derfra. Man kan stødes over et og annet ænkelt, men man kan ikke miskænne, at kærlighedsånden derover er i Jesu Kristi favn og kan tage fart i forkynnelse og sang.

Hvad specielt forholdet til Arvesen[1]*) angår, som i referatet fik et så hadsk og (det må væl nu de fleste være enige om) et så tåbeligt udtryk, så kan jeg ikke billige, at dette har været Arvesen opfordring til at lade sin brede personlighed og svære begavelse slå den unge fejlende mand sår, som hans karakter sent forvinder og hans navn kun med stor og ihærdig anstrængelse. Han er grusomt medfaren!*

Og her er vi inne på den årelange, tildels pøbelaktige strid, usømmelig for kristne og til gavn for den fælles fiende i os sælv, vore vænner og i vore udvortes fiender, — til glæde for ingen, til sorg for mange!

Striden har De personlig ingen skyld i. Det har den, som satte Dem og seminariet did for at strides. Vi må nu have lært at sådant skal vi aldri mere gjøre; den ene rætning innen samme trossamfund må ikke lægge skole på samme sted mod den andre, før det kan ske i fred. Blant hedninger lægger vi vor skole, vor kirke midt imod, nødigt ænog protestanter mod katoliker, hvor faren for den fælles fiende er stor; vi kan lægge den ene lidt til side for den andre. Vælger den ene Hamar, så vælger den andre Lillehamar. Men ikke den vederstyggelige, sjæl- og hjærte-opslidende udfordring.

For striden bærer De ingen skyld; kunde jeg sige det samme om den form, den har fåt!

[1]) Folkehøgskulestyrar Olaus Arvesen, red. av Oplandenes avis.

Skulde vi ikke kunne komme op over den? Jeg vil nu prøve at tale med Arvesen, når jeg om en tid kommer til Hamar. —

Tiltror ikke De Dem også kristelig styrke nok til, gjort opmærksom, at få striden in i en annen, kærligere form og at øve den indflydelse også på andre?

Jeg henstiller det, og tør tilføje: i ydmyghed. Jeg har sælv altfor ofte fejlet i hæftighed.

Dette brev, er som De snart vil se, ikke af dem man vænter svar på, uden det som en længere samtale engang ved lejlighed kan give.

Derimod vænter jeg at det følges af forsøg på en imødekommelse, og at der går flere med på dette forsøg.

Unskyld nu hvad De kan i denne min åbne henvendelse, og hvad De ikke kan, det må De tage som De har hjærte til.

Deres hengivne

Bjørnst. Bjørnson.

At Rørholdt ser hvad jeg har skrevet om ham, har jeg intet imod.»

Det forvitnelege ved dette brevet er den freistnad Bjørnson her gjer med å få dei førande innan dei tvo kyrkjelege stridsgruppone til å møtast i broderleg forståing. Um ikkje just slik at ulikskapen og motsetnaden svinn, so likevel soleis at dei skal verta samde i visse hovudspursmål og kunna føre striden på ein vislegare og broderlegare måte. Han tek sjølv initiativet til å føra leidarane saman til eit broderlegt dryftingsmøte, der dei utan påverknad av eit eggjande publikum roleg kunde tala ut med kvarandre. Dei store offentlege ordskifte-møte hadde berre gjort vondt verre; dei hadde berre ført til munnhogging. Christopher Bruuns freistnad med å lata berre det eine partiet føra ordet på møtet hadde ført til ein uhyggjeleg bladstrid; no kjem Bjørnson med planen um eit intimt samdryftingsmøte.

Bjørnson hadde sume gonger tidlegare nytta sterke ord um Johnson-rørsla. «Vi som er vel kjent omkring i landet ved at den vækkelse som ledsager de sidste dagers Præstelære oftere er sygdom end forøget sundhed — —,» skreiv han i 1868.[1]) «Pietismen» og «den tørre, kolde forstandsorthodoxi» hadde ei helt onnor grunn-

[1]) Norsk Folkeblad 1868, nr. 43.

innstilling enn grundtvigianismen. Det er difor so mykje merkelegare å sjå at han no finn at det «er så umådelig mere at være enige om æn at være uenige om». Bjørnson kom frå det store utland. Og derute hadde han set dei veldige toreskyer hauga seg upp på åndshimmelen. I Frankrike og elles tok den religiøse skepsis makta i samfundshøgdene og «vantroen» breidde seg med uhyggjeleg makt. «Jeg ved hvad der snart kommer over os.» Kjensla av dette auka ved det han las etter han kom til Aulestad. Fåren står so levande fyre han fordi den nye nedbrytande ånd har teke til å få tak i hans eige indre alt. Og vantrua var ofte alliera med makter som han sjølv elska og kjende seg nærskyld til, positivismen og den politiske liberalismen. Norderlanda som han med Grundtvig vona skulde verta til åndeleg signing for heile Europa, desse norderlanda hadde alt fått kjenning av det uvêr som skulde koma. Georg Brandes i Kjøbenhavn var ein slik innfallsport for det nye, og Bjørnson synest på denne tid kjenna seg både fascinera og avskræmd av honom. Endå til i vår hovudstad hadde vantrua fått feste: «Jeg ved også at blant mine vænner i Kristiania er der dem, der går i spidsen for vantroens innfall også blant os, og at den vil finne umådelig større sædmark æn I aner.» Kor meiningslaust er det då ikkje for dei kyrkjelege ser-rørslor å stridast innbyrdes. Her gjeld det snart å vera eller ikkje vera.

Appellen um å væpna seg mot den framstormande vantru fortente visselig å verta høyrt. Det komande decennium skulde syna at kyrkja ikkje på langt nær var rusta til å møta stormen utanfrå.

Bjørnson kjenner mange av dei beste på båe kantar, segjer han, og kjenner dei soleis at han reknar fleire innan Johnson-rørsla for vener. Serskilt nemner han Hærem, Storjohann, Heuch og Saxe sjølv. Jørgen Moe og Landstad synest han og rekna til den flokken. Han kjenner umgangslivet millom dei; det er eit kjærleiks-liv som kan gjera det stort i veneflokken. Sjølv har han ofte kjent uppbyggjing og glede i deira lag. Det grundtvigske kjærleiksliv gjev han prisen, det er som Grundtvig-salmen, Grundtvig-visa imot Jørgen Moes og Landstads religiøse dikt. Feil og skuggar er det på båe sidor. Det Johnsonske samliv er tungt og stivt, vantar den alsidige ånd, — det grundtvigske er ofte for kjenslesamt og uklårt. Båe partar er urettvise og grove og hardhjarta i striden, og her brukar

han svipa kraftigt; kritikken hans gjeng hardast mot Johnson-folket. Men alt i alt skulde her vera grunnlag for ei forståing.

At B. B. tek initiativet til eit møte der førarane for dei tvo rørslone i heimlegt samvære kunde samdryftast var visseleg pris-verdigt. Um ikkje Bjørnson sjølv hadde evna til å vera sakleg meklar og hjelpa dei tvo parti til å møtast, so måtte t. d. ein type som Christopher Bruun ha kunna gjort ei gjerning i eit slikt lag.

Um møtet kom i stand er uvisst; vi høyrer ingenting um det. Til planen kunde ein segja for det fyrste at dette ikkje var noko nytt og ufreista middel. På Hamar t. d. som var brennpunkt i striden, og der folk levde tett inn på kvarandre og ofte måtte møtast snart her, snart der, var det slett ikkje slik at dei gjekk undan kvarandre. Saxe segjer i bladet sitt ein gong han lyt taka sine mot-menner i forsvar mot eit utidigt åtak av sin stridsfelag pastor Stor-johann under eit foredrag der i byen, at det slett ikkje er slik som ein lett kunde tru etter bladpolemikken, at partane til dagleg lever som hund og katt; dei lever tvertum i «en personlighedens omgang med hverandre».[1])

Ein annan ting ein kunde segja til Bjørnsons plan er at den måten han tenkjer dei stridsspursmål løyste på som han spesielt nemner, ikkje just skulde verka innbjodande på Saxe og hans parti, for løysinga skulde koma på den vis at dette partiet gjekk over til det grundtvigianske synet.

Men forresten tykkjest det vera sers viselig av Bjørnson å nemna spursmålet kyrkje og stat (reformspursmåla) fyrst blandt dei saker dei måtte kunna semjast um. Den samvitsåre vekkjingskristendo-men burde kunna fått hug på reformer til større fridom i høvet mellom prest og kyrkjelyd. Og på den andre sida skulde grundt-vigianismen med sin breide kyrkjelege basis kunna ha gått ster-kare inn for kyrkjelyd-råd i ei eller anna form. At B. B. meinte det ålvorleg med sin forliksfreistnad er det ingen tvil um. Men halvt utan han tenkte over det skulde forliket gå ut på at Gisle Johnson-folket bøygde seg, eller rettare at dei vakna upp til dei same store syner som dei grundtvigske hadde.

I grunn og botn er den Johnsonske pietisme og orthodoksi honom eit motbydelegt fenomen som han aldri kom til rette med. I 1868

---

[1]) Hamar Stiftstidende nr. 98, 7. desember 1875.

hadde han forklåra konflikten mellom Johnson-rørsla og grundtvigianismen som *rasehat*. «Det had som professor Caspari, som selv er tysker, og den på tysk helt og holdent videnskabeligt opdragne professor Gisle Johnson, og de som disse og deres opdrager på tysk ved universitet og seminarier, det had de lærer til Grundtvigianerne (thi anderledes kan det ikke nævnes) er i vore øjne intet andet end racehad.» Det vil segja: hat mot Grundtvig og hans menn som representantar for nordisk ånd. I brevet til Saxe frå 1875 er tonen mildare ogso i vurderinga av Johnson og Caspari. Ut gjenom 70-åra har han bl. a. vorte meir forsonleg med det tyske; han reagera mot det danske tyskar-hat. Men grunnsynet når det gjeld Johnsonrørsla er i røynda det same.

Dei tvo universitetslærarane er «fromme, i det etiske og logiske væl skolede mænd, den ene lærd den andre stærk». So vidt eg kan sjå er det denne utsegn Bjørnson kjem attende til i eit brev til Saxe 11. april 1877 som seinare skal verta referera. Er det slik då har han — etter hans eiga seinare tolking — med ordelaget: «i det etiske — — vel skolede mænd» ikkje berre meint at dei teoretisk er vel inne i etikken, men at heile deira personlege habitus og forkynning har sin styrke i det etiske.

Johnson er ein *sterk* mann og Caspari *lærd*. Men dei er ikkje *store* menn, dei saknar «den store ånd». Dette ser ein alt i det at deira ytre apparat var purt lån: frå Tyskland, frå Hauge, frå Grundtvig.

Gisle Johnsons og Casparis innsats i norsk teologi og kyrkjeliv er enno ikkje teken upp til grundigt studium, so det er vanskeleg å avgjera kor mykje rett eller urett Bjørnson har i desse sine domar. Det torde nok t. d. syna seg at det og finst forvitnelege originale drag i Gisle Johnsons teologi og metodar. Men når Bjørnson gjer seg upp ei meining um dei 2 førarane, dømer han visseleg ikkje so mykje ut frå kjennskap til mennene sjølv som ut frå sin kjennskap til elevane hans og den rørsla han skapte. Han med-gjev i 1877 at han kjenner lite til den Johnsonske teologi.[1]) «Men de frugter af den som jeg angriber, de kænner jeg.»

«Småligt, snevert, i visse ting rent ud uforstandigt er deres livs-

---

[1]) Brev til Saxe 4. mai 1877 (delvis avprenta seinare i denne artikkelen).

syn, med vort folk som opgave. Derfor er eders (elevernes) forkynnelse så doktrinær-juridisk, eders strid så ukærlig.» Johnsons elevar kjenner han mest frå striden med hans grundtvigske vener og det vart sjølvsagt ein litt einsidig kjennskap.

Men det er ikkje berre dei frukter som Johnsons verksemd har avsett i hans teologiske elevar B. B. kjenner. Han tenkjer på heile den vekkjing som er knytt til Johnsons namn. Det er «i forhold til det åndelege utbytte» i det heile at Johnson og Caspari meir og meir treder fram for han som relativt små menn.

Han prøver å vurdera rørsla historisk, talar um «den specifik Johnsonske optagelse af Hauges vækkelse». Og den står no for tur til kritikk, segjer han i Saxe-brevet 1875. I dei tri vidgjetne artiklane han skreiv i mai-juni året etter i «Oplandenes Avis» under titelen: «Lidt om den nuværende religionsforkyndelse og dens forhold til folkearbeidet», der har han just gått i veg med ei historisk-kritisk saumfaring av den norske pietistiske vekkjinga. Og Saxebrevet 1875 torer vera eit vitnemål um at den offentlege kritikken i 1876 ikkje kom spontant som svar på Klaveness's skriving um liberalismen, som det har vore meint, men at B. B. minst ifrå året fyrr gjekk og klådde i fingrane etter å skriva ein slik kritikk.

Då artiklane i «Oplandenes Avis» gjev oss eit godt bilete av korleis B. B. ser på Johnsonvekkjinga, historisk og sakleg, skal eg referera ein del — idet eg merkjer av med tankestrekar der noko er sprunge over.

I.[1]) Bjørnson spør: Kva var det som gjorde at Huss, Luther, Kalvin o. s. v. sigra i si samtid?

Svar: Dei representerte den *største åndsmakt* i si samtid. Slik har det alltid vore: Åndsmakta sigrar. Slik var det i den eldste kristentid, slik var det i Danmark med Grundtvig.

«Men helt anderledes forholdt det sig med den såkalte Hans Nilsen Hauges nyvækkelse af kristentroen her hos os. Vi ser det nu af den bog, som har opregnet hans udviklingsstadier, reiser og bøger[1]) (om vi ikke visste det af selve vækkelsens art), at den i

[1]) Oplandenes Avis nr. 42 (24. mai) 1876. [2]) A. Chr. Bang, H. N. Hauge og hans samtid. Kra. 1874 og 1875.

utrolig grad var bare vækkelse, d. v. s. under opbyggelsens form påvirkning af «vækkernes» grebne, inderlige personligheder. Aandsmagt, d. v. s. en stor begavelses nyskabende udstraaling over samtidens dannelse, — deraf intet spor! — —

De (vækkerne) havde alle en eneste tekst (og *forsaavidt* er den nuværende fortsættelse af deres forkynnelse blevet sig selv tro!). Denne lyder: «Omvender eder!» Dette ene fornødne er allerede knust og malet så fint, at dumme og støv flyver os om øjnene og borttager al udsigt over livsmagterne, saa den som for alvor har været derinde skal længe gnide øjnene, før han igjen kan se dem eller overhovedet se nogetsomhelst. — Hans (ɔ: Hauges) såkaldte salmer har ikke gnist av aand eller poesi eller hvad man skal kalle det, som gaar høiere end linjen kryber. Ogsaa hans præken har været saa omtrent den samme landet rundt. Han har talt inderlig ud af en usedvanlig elskelig personlighed, der i sandhed var grebet, men talt som møllen gaar. Bønderne droges med af vækkelsens kvernhusdur ind i en aandelig betagethed, som de i højeste grad trængte til, fattige som de sad, omgivne af drik, slagsmaal, armod eller brouten, og en kirke, af hvis forkyndelse de ikke forstod et ord, hverken til ordlyd eller indhold. — Noget idealt over sit liv kan vort folk (som germanerne overhovedet) ikke undvære, og om Hans Nilsen Hauge havde været en endnu ringere begavelse, endnu mere ensidig udviklet, havde han slaat til alligevel! Vi ser jo at saa skete; thi de ringere begavede og de endnu mere ensidig udviklede var virkelig overalt paafærde, og overalt med fremgang. Det var det norske folk som vakte sig selv, og Hans Nilsen Hauge havde i denne almindelige vækkelse bare en fremragende plads. Hele vækkelsen er et hæderligt vidnesbyrd om, at dette folks begavelse ikke er af ringeste slags, siden den saaledes i en aandsfattig tid tager sig selv til rette. Derved er den tillige en spaadom om, at folket kan gjøre det en gang til.

Den daværende vækkelse maatte ifølge sin natur blive en bondesag, — — magtede ikke samtidens bevidsthed, kom heller ikke i anførende forhold til det da begyndende Fædrelandsarbeide. Den afsondrede sig.

Den *nuværende* vækkelse i den Caspari-Johnsonske forkyndelsesform (videnskabelig grundet paa Hengstenberg og efterfølgere, og i

sin vækkelsesiver skjærpet endnu en grad af Søren Kierkegaard) har ikke tabt hint følelsessærkjende, ensidigheden, indestængtheden. Baade den videnskabelige og vækkende paavirkning led desværre af samme mangel; han, «den enkelte» led indtil højeste sygdomsgrad, den der fører til fortvivlelse. — —

Skal vi sætte den *nuværende* kristne forkyndelses forhold til dannelsen, da staar vi først og fremst overfor misbrug af dette ord. Det gaar ikke an at kalde hver den dannet, i betydning af at kjende aandsmagterne i sin samtid, eller at være kommet i virkeligt forhold til en enkelt eller flere af dem, det gaar ikke an at sige dette om enhver, som har læst et fag ved Universitetet og senere aldrig en døjt uden højst nogle morskabsbøger og aviser. Men i dette tilfælde er de fleste af vore embedsmænd — — —. Om den allerstørste del af vore landmænd og haandværkere vil jeg i denne forbindelse ikke engang tale. — —

Staar vi derimod foran denne [ɔ: dannelsen] (thi vi har adskillig virkelig dannelse blandt oss), da stiller sagen sig betænkelig nok. Der er rigtignok en del som dunkel politisk frygt har jaget ind i autoritetens musehul. — De tror der at være gjemt mod verdens almindelige undergang, ligesom da rige indvaanere af Pompej under Vesuvs udbrud krøb ned i tempelkjelderne med sine skatte. Men tar vi denne frygtens skare bort fra den virkelige dannelses rækker, saa skal vi se, hvor mange der staar igjen, som giver religions-forkyndelsen hos os højere agtelse end den som snille familjefædre, godslige sønner og brødre yder for ikke at vække forargelse eller hvad de kalder «ordstrid om bagateller».

Men her er et andet forhold som ikke noksom kan agtes paa, det er, at hos os blev frihedens grundlove institutionelt givne uden modstand af religionens forkyndere. Det skete rigtignok ubevidst, idet rationalistiske embedsmænd slog grundlovene fast i en tid, hvori den officielle kristendom ogsaa var rationalistisk. Da denne saa efterhaanden kviknede til og blev kristelig, stod frihedens grundlove der som givne betingelser for udviklingen og *maatte* modtages!

Dette er et fingerpeg av forsynet. Naar vi ser hvorledes den misbrugte religionsforkyndelse i andre folk har nødt frihedens og fremskridtets mænd til at bryde overtvært med kirkens mænd, hvilket i tidens længde desværre har ført til at bryde overtvært med al

religion, — saa er det tydeligvis givet os nordboere den opgave, den «mission» at vise den vantro verden, at kristendom og frihed godt kan være sammen. — —

Saaledes staar sagen for mig. Det er derfor med bekymring, at jeg henvender mig til den kristelige almenhed. Den maa jo nu se det at bruddet mellem den virkelige dannelse, den som fører folket frem i frihed og oplysning, og kirkens forkyndelse blir større dag for dag, og at religionsforkyndelsen hos os, — saa langt ifra at tage eksempel af de sørgelige kjendsgjerninger i andre land, hvor præstene har forspildt religionens hellige sag, — arbejder sig dybere og dybere ind i den samme snævring, hvor hine satte til med det som var dem betroet.

II.[1]) Vi ser religionslærerne selv at være blevne bekymrede. — — De iler til forslag om kirkens adskillelse fra staten, om skjærpelse af kirketugten og mere andet, som ganske vist hver for sig kan være nyttige botemidler, men ikke i længden tilstrækkelige. Ogsaa mange af kirkens lærere forstaar, der maa gaas dybere. De mener forkyndelsen maa skjærpes, valget for hver enkelt endnu frygteligere stilles, saa helvedstraffen ret kan skræmme, himmelfryden rigtig lokke, verden gruelig fordømmes, den hvide skare rigtig skinne; kort methodisternes krampeforkyndelse maa til, — andet kan ikke hjelpe. — — — Ogsaa herom maa siges at de strøg findes, ogsaa inden et gammelt saakaldt kristeligt folk, hvor saadant kan trænges til. Men intet folk, ingen menighed, stor eller liden, lever længe i opbrusning. Forkyndelsen maa nok i sin almindelighed blive en aandsfyldigere, og holder vi fast ved setningen: *Forkyndelsen maa være den største aandsmagt i sin samtid,* da er vi nok nærmere ved svaret paa, hvad som fejler vor egen.

Saare betegnende er det at den ikke har skabt en prækensamling, som kan skjønnes at leve dagen over, ikke en stor kirkelig taler, ikke en selvstændig salmesang, (thi Landstads og Jørgen Moes forsøg kan ikke kaldes saa). Ligesaa, at midt i universitetsstaden, lige i forkyndelsens hjerte, falder den allerede nu i stumper og stykker, som bekriger hverandre; det smaa avler smaat.

Forkyndelsens aandelige indskrænkethed møder vi overhovedet

[1]) Oplandenes Avis nr. 44 (31. mai) 1876.

saa tydeligt i dens evne til at forkjætre. Den forkjætrer alle andre kirkelige retninger, idet den ophøjer bagateller (som hin strid om gudsbilledet, saa haarfin, at man med nød kan faa den gjennem et naaleøje), ophøjer dem til store, store hjørnestene for troen! Hele det Caspari'ske arbejde, at bevise der har været trosbekjendelse som i sin ordlyd og i enkelte led har afveget fra den ægte, i hovedkirken til idag bevarede, — hele dette hans møjsommelige livsarbeide beviser jo ikke andet, end at der altsaa har været en grundgivende, hvorfra de andre ganske rigtig har afveget. Er det ikke et arbejde inden en cirkel? Er det aand i sligt?

Men vil man tilgangs faa begreb om retningens aandelige indskrænkethed, da tage man den i dens forhold til det som er aand i samtiden! Nationalitetsaanden, saa stærkt vakt i vaar tid, har forkyndelsen ikke forstaat. — — — Arbejdet for frihed er forkyndelsens stedsevarende skræk. «Den falske frihed» er et kjært æmne at præke over under hovedæmnet, idet den nemlig er noget af det, hvorfra man skal «omvende» sig. «Der er ingen anden frihed end den i Jesus Kristus.» Vil man se højden af dens fortolkningskunst, naar det gjælder at aflevere tidens største magter fra Gud til djævelen, saa bør man se dens omtale af folkesuveræniteten. — —

Men lad os nu lægge sammen! Naar den afviser folkeaanden i dens udvikling af folkeligheden, i dens fædrelandskjærlighed, i dens frihedsarbejde, i dens folkesuverænitet, idet den lægger alt dette under djævelen(Note: Der er nogle af dem som siger sig ikke at gjøre saa; men foran det enkelte tilfælde — altid den samme forkjætrelse! — naar den endvidere henviser til samme stormagt videnskaben i dens ypperste arbejder idag (Darwins og hans skoles som positivismens overhovedet), naar den endvidere lægger kunsten under djævelen, d. v. s. saa store partier af den som f. eks. hele teatret, naar den endog undertiden hæver sig til at fordømme «alt af denne verden», hvem blir saa den mægtigste her paa jorden, Vorherre eller djævelen? hvem faar de fleste undersatter eller det største rige?

Og videre: Naar de rykker læren om helvedsstraffen frem i første linje, idet de bruger den til at puffe paa med, og det af al livsens magt; og hvilken helvedeslære? Den som kan drages ud af den plumpeste bogstavudlæggelse? —

Hvem blir da den mægtigste hisset, hvem faar de fleste undersaatter, det største rige?

Og hvad blir der overhovedet af Gud? En liden folk- og land-løs, forjaget stakkar, forsvarlig indkapslet i bibelen, hvor vel vore bønner kan naa ham, men ikke vort store, vort største arbejde, eller aandens stærkeste strømninger gjennem tilværelsen; thi det er just disse han er flyktet for! — —

Det undrer visst ingen, at et sligt gudsbegreb, en slig Kristusglede ikke har kunnet blæse aand i præsternes forkyndelse.

Ej heller er det vel nogen virkelig dannet mand eller kvinde, som kjender litt til aandens gang paa jorden, der tror at en slig forkyndelse kan blive den sejrende i en kamp med den videnskabelig udrustede vantro, naar denne nu snart for alvor ogsaa kommer til os? (Note: Jeg vil her straks føje til: Jeg ærer forkyndelsens mænd; baade de og deres lærere er i sin store almindelighed hæderlige, nidkjære. — —)

Denne forkyndelse har skabt sig en almuskole i sit billede. Med pug af en lærebog i dens egen snævre begrebsudlæggelse gaar det løs; alle andre fag tilsammen faar ikke mere tid end denne saakaldte kristendomskundskab alene. Paa prækestolen og ved bibellæsningen forties omhyggelig den opfatning de selv har modtaget af inspirasjonslæren — — —. Bønderne vil vist tænke adskillig, naar de engang faar høre at dersom bibelen var indblæst af Gud i den forstand, at hvert ord var hans, saa er det afgjort, at Gud ikke kan græsk; thi det nye Testamente er skrevet paa daarligt, fejlfuldt græsk. Forkyndelsens mænd handler ganske sikkert ogsaa her i god tro, nemlig ud fra sin snævre aand og — snævre moral. Men vil ikke begge dele, baade hin almuskole og denne fortielse, hævne sig, naar bønderne engang lærer hvorledes oplysningen blev forholdt dem i skoletiden, og al deres tænkning under hele livet lænkedes fast til bibelens ordpug som koen til krybben? — — —

Ja, naar den dag rinder og det enda skulde være stillet som idag, at nemlig folkehøjskolens lære om kjærlighed til fædrene og fædrenes land, til oplysning og frihed, altsammen er af djævelen — — — hvor tror man saa folket gaar hen?

III.[1]) Naar man angriber den nuværende forkyndelse i dens snævre aand og ligesaa snævre moral, er det da nogen ændring i grundlaget for vor tro til salighed, vi kræver af den?

Ikke ændring i et eneste led! Vor tro, som vi har den i vor daabspagt, var, er og blir i al tid den enesaliggjørende. Den evige sandhed *er evig*. Men forkyndelsens form, d. e. bibelopfattelsen og dens anvendelse paa vort liv, maa vokse med den menneskelige aandsevne.

Det er baade til at le og græde af, naar den nu herskende retning i vor kirke som sin største ros anfører at dens forkyndelse i intet afviger fra Luthers. Sæt at det var sandt, hvad den siger om sig selv, at den er den eneste fuldtro mod hans lære. Nu da den menneskelige bevidsthed har taget vældige kjæmpeskridt fremad, at gjentage *ham* er som at møde op med Colombus's begreber om Amerika, eller Guttenbergs om bogtrykkerkunsten. Det som *nu* skal mestre den moderne bevidsthed, maa kunne byde dens højeste tanker usigelig fred. — — —

Det er ikke værdt at drage i den store klokke og forkjætre enhver som nu siger at det gudsbegreb og den moral som Luthers tid levede paa, er meget for liden for vor. — —

Den store humanitetslære, som nu gjennemvarmer al moderne bevidsthed, gaar det virkelig an at vise den til djævelen som dens ophav? Skulde vi ikke meget mere her se Guds uendelige kjærlighed efterhaanden forstaat bedre og bedre af menneskene, og selv hos fornægterne i uvilkaarligt gjenskin i deres lære og liv? — —

Gaar det ikke an at tænke at hvad *vi* ser splittet, nemlig Troens Viden og Videns Viden, det er samlet i Gud, og at han, trods menneskelig skrøbelighed hos midlerne, aabenbarer sig i begge?

Er Gud ikke i fremgangen, hvem skal vi da takke for de opdagelser og opfindelser som idag lykkeliggjør, oplyser og forskjønner vort liv? Er Gud ikke i friheds- og selvstændighedsarbejdet, hvem skal vi da takke for alle aag som brast og endnu brister, hver gang et hæmmende misbrug ophæves ved lov eller trykkes til side af oplysningens magt, — er det djævelen vi skal takke for det? — —

Naar præsterne søger efter Gud i tilværelsen, tror de da alene at finde ham i ordenen, ikke ogsaa i fremgangen og friheden, uden

[1]) Opl. Avis nr. 46 (7. juni) 1876.

hvilken der overhovedet snart ingen orden mere var mulig? Skulde han ikke heller tænkes at være i *fortroppen* paa det endeløse mennesketog, end i bagtroppen? — — — Er det ikke hvor der er mest fare at der ogsaa er mest at vinde for forkyndelsen? — — —

Men det dølge vi ikke for hverandre, vi som elsker Kristus at var forkyndelsen den største aandsmagt i samtiden, saa var ogsaa samtidens arbejde en gang til saa stort som det er, og gikk en gang til saa sikkert.

Er der da paa intet sted en forkyndelse som ser ud til at kunne faa magt over den moderne bevidsthed, som Luthers havde magt over sin samtid?

Et nyt grundsyn maatte til. Den eller de store begavelser som af Guds naade fik *det*, foryngede derved hele forkynderskaren. De evige sandheder stod atter op som unge, begeistrende alle samtidens ædle kræfter tog de atter sejrende anførerkaldet. (Note: Jeg for min del skylder at bekjende at min stakkars moderne bevidsthed ikke har faat saa mange svar som hos prof. Rasmus Nielsen, og at jeg hos ingen har set saa mange glimt af hint ny grundsyn. Han staar paa videns højeste højde, idet han tilbunds har studeret dens forskjellige naturfag, dens filosofi, og dens Historie. Han kan møde vantroen ved grænseskjællene for viden. Han kan regne regnestykkene, de sværeste, efter en gang til; han kan drage slutningene, de dybsindigste, ogsaa en gang til, — som han kan kontrollere vantroen i historiens udlægning. Derfor kan han med myndighed nøde videnskaben til at se at *det* kom ikke ud som *den* sagde; grænsen ind til troens strøg kunde ikke passeres! Men han kan ogsaa paa troens egen grund tugte den dumme, snævre forkyndelse, som er ligegyldig ved eller ærgerlig over samtidens aandsmagter, og som lader sig binde for øjnene og jage rundt, tærskende bibelkornet, — som det har været tærsket før dem.) Derom føler jeg mig sikker, at her i Norden kommer helst ny grundsyn op, fordi jeg føler mig sikker paa Nordens kald: Frihed og kristendom i enig fremgang. Derfor staar ogsaa allerede Grundtvigs mægtige skikkelse i vor historie. Han har — — atter lagt kristendommen paa daaben og ikke paa den vilkaarlige bibeltolkning. — —

Men da, naar vi lærer at kjende lidt til vantroens videnskabelige magt ligeoverfor «systemet», dogmatikken, da er det jeg (fra pris-

givne jødiske forestillinger og mer end tvivlsomme udlægninger) folder hænderne over min barnetro ved daabens vand; — hvad har *den* med alt dette at gjøre? Og naar hin videnskabens overlegne kritik vil gaa fra det enkelte til det hele, vil storme diamantklippen i hin livets bog, da er der dog nu i Norden budt den troende en fremstilling af bibelens evige sandheder, hvori den moderne bevidsthed's højeste tanker kan finde usigelig fred og glede. — — Jeg ved mange som føler svagheden i det nærværende her i Norge alligevel trøster sig med at det aabenbare brud med kristendommen ikke er stort her — som i andre lande. Dette vil dog bare sige at vanekristendommen er større her end i andre lande. Men dette, mener man, er bedre end aabenbar vantro. Det *kan* være bedre; det kan ogsaa være slettere. Er vanekristendommen frugt av tankesløvhed, men fornægtelsen af aandsvækkelse, da er den sidste ubetinget at foretrække. Selv en vækkelsesprædikant vil heller have med den sidste at bestille end med den første.

Og her staar vi *atter* foran grundskaden hos os! — — Hvor der paa landet ingen *religiøs* vækkelse er, der er aldeles ingen. Det vilde jo endog være *synd* at have en anden interesse! I de byer hvor man stundom har theater, er muligens dette ogsaa stundom midtpunktet for en liden bitte skjønhedssans; men ogsaa dette sjelden. Man gaar i kirke; thi der bydes dog *noget;* det gjælder altsaa ogsaa i byerne at hvor der ingen *religiøs* vækkelse er, findes i regelen ingen. (Note: I hovedstaden er det naturligvis noget anderledes.) Norge nyder søvn. Folkehøjskoler, politiske førere o. a. d. hades som forstyrrere.

Mon det ikke engang skulde vaagne? Og hvorledes gaar det da den religiøse forkyndelse? Dog den faar tage løn som skyldt; men hvorledes gaar det saa *kristendommen?*

Andre landes historie viser det. En kristen.»

Bjørnson fekk svar på artiklane sine frå 2 prestar. Den eine var J. G. Blom, personel kapellan til Fåberg, som skreiv i «Lillehammer Tilskuer».[1]) Saman med Oluf Saxe var han redaktør av uppbyggjingsbladet «Gammelt og Nyt» som var starta av Gisle Johnson. Den andre var J. C. Heuch, som skreiv ei rad redaksjons-

1) Lillehammer Tilskuer 1876 nr. 47, 50 og 52 (13, 23 og 30. juni).

artiklar i Luthersk Kirketidende 1876 um «den moderne vantro» og derunder kom inn på Bjørnsons artiklar. Heuchs artiklar kom og ut i serprent same året.[1]) Hans arbeid er fyrste upptakten til den store litterære striden han førde med Bjørnson og bør sjåast i ein større samanheng; eg skal difor ikkje koma inn på dette her. Bloms stykke er eit stutt og avrunda svar på Bjørnsons ankemål, og her kjem eit utdrag av dei tre artiklane han skreiv:

I. «Kristendommen maa støtte sig til menneskelige magter for at seire. Det er en gammel tanke. — Hele denne tankegang træffes af Kristi ord: mit rige er ikke af denne verden. Vi henviser ikke udenvidere de menneskelige aandsmagter til djævelen. Kristi seierstog farer ikke frem som Juggernauts vogn og tramper alt menneskeligt — under fødder. — Den kan fuldt vel baade bruge og anerkjende begavelsen, videnskaben og dannelsen; — men den kan ikke derfor akseptere alt der fremtræder som stormagt paa disse enemærker.

Der er en liden ting som forfatteren synes at have overseet. — — Det faar ikke hjælpe, saa kjedelig tingen er har den dog i det virkelige liv adskilligt at sige. Denne ting er synden. — — Vi sige ikke at disse menneskelige aandsmagter i sig selv er syndens affødninger. Men de er underlagte dens indflydelse. — — Og alligevel kan de i tiden være seirende. — Kristendommen vil da komme i minoritet. — Men skal den være bange for det? — Det er noget som heder at bære Kristi Kors.

Eller vidner historien anderledes? Er det i pagt med tidens magter at kristendommen bryder seierrigt frem? — «Vi forkynde den korsfæstede Kristus som er grækerne en daarlighed.» — De klassiske forfattere fra det første aarhundrede finder det neppe umagen verd at nævne kristendommen, saa lidet gjorde den sig gjældende paa tidens høider. — Humanismen fulgte Luther — forsaavidt det gjaldt angreb paa pave og munker. Men hvor det kom til det — at bygge op kirken ved forkyndelsen af retfærdiggjørelsen af troen, blev sympatien betydelig lunknere. — Det var en strid om menneskets vilje, hvor Luther fastholdt den sats, at mennesket er saaledes bunden i synd at det ikke engang kan *ville* det gode, det var

[1]) [J. C. Heuch] Den moderne vantro. Avtryk af Redaktionsartikler i «Luthersk Kirketidende», Kra. 1876. 94 sider.

en saadan strid som voldte det brud, hvorved Luther drev fra sig en af tidens allerstørste aander med hele hans indflydelse.

Da rationalismen i forrige aarhundrede brød ind og tidens dannelse vendte sig imod kristendommen, blev det spørsmaal om ved formidlinger og indrømmelser at faa dannelsen med sig. Der manglede ikke kristendomsforkyndelse som repræsenterer dette standpunkt. Men hele dette arbeide «levede ikke døgnet over». Ingen læser de bindstærke samlinger af hine i sin tid saa priste prædikener. Men blandt de «stille i landet», i de foragtede konventikler fandt kristendommen tilflugt, og gik derfra igjen frem med nyt liv.

Der mangler heller ikke i vor tid den kristendomsforkyndelse som kun tror at seire ved at have tidens aandsmagter med sig. Forfatteren kan finde den i Tyskland i alle nuancer, fra den der giver fra sig en liden finger til den der rækker hele haanden. Men forunderligt — — netop der prædiker man for tomme kirker!

Men, vil forf. rimeligvis sige, det er ikke meningen at kristendommen skal opgive noget af sit væsentlige indhold — —. Nu — var man bare ikke af andre blevet narret dermed saa ofte før! Og det lover ikke meget denne gang heller — — at kristendommen skal træde i anerkjendende forhold til «Videnskabens ypperste arbeider (Darwins og hans skoles som positivismens forøvrigt)», med andre ord til den lære at mennesket efterhaanden har udviklet sig af dyrene. Troen paa at mennesket er skabt i Guds billede skal ikke afvise denne tro —!

Vi kunne saaledes ikke med tillid overlade kristendommens sag i forfatterens haand — —. Han er vist velmenende nok, men han viser sig at være en af de frygtagtige som har liden tro paa evangeliets egen gudskraft. — —

II. Her forfegtes med megen veltalenhed at «Gud er i fremgangen». Men ikke engang fra forfatterens standpunkt holder det stik. Eller hvad vil forf. sige om f. eks. socialisterne kommer opmarscherende med det triumferende spørsmaal: Er Gud ikke i fremgangen? Eller vantroens talsmænd —? — Forf. vil dertil muligens sige: Ikke alt hvad der kalder sig saa er fremskridt. Vi siger akkurat ligedan. Og vi slutte deraf: Gud er ikke i al fremgang. — —

Vor tro saaledes som vi har den i vor daabspagt vil han skal staa fast —. Men «et nyt grundsyn» maa der til. Han venter paa en eller

flere begavelser som ved et saadant kan faa den moderne bevidsthed med. Indtil disse kan komme, klarer han forholdet mellem sin egen moderne bevidsthed og kristendommen dels ved hjælp af den Grundtvigske anskuelse om forholdet mellem troesbekjendelsen og bibelen, dels ved Rasmus Nielsens lære om «tro og viden». Det gaar saaledes til: Troesbekjendelsen skal være grundlaget, ikke bibelen, det vilde være «at lægge kristendommen paa den vilkaarlige bibeltolkning». — — Man kan tænke sig fra dette standpunkt f. eks. følgende ræsonnement: Darwinismen siger at mennesket nedstammer fra abekatten. Dette strider ikke egentlig mod troesbekjendelsen, hvor det kun staar at Gud er himlens og jordens skaber. Bibelen meddeler rigtignok en beretning om verdens og menneskets skabelse, men det er et spørsmaal hvad deraf skal henføres til den gamle tids forestillingskreds og barnlige iklædning. Dette tænkte eksempel kan tillige være oplysende for hvorledes det med sandhed kan siges at den Grundtvigske betragtning af skriftordet og dens prisgivelse af dette som en aaben mark for de forskjelligste fortolkninger let aabner bresche for vantroen. — —

Anser jeg først ordet i bibelen for saa utydeligt at det ikke giver nogen sikker regel — for troen, sa vil det heller ikke være mig magtpaaliggende at hævde dette ords guddommelige inspiration. Selv om grundtvigianerne i theorien holde derpaa, vil vor forfatter neppe faa høre synderlig af dem fordi han tager et lidet fremskridt og forkaster vor kirkes lære at den Helligaand har givet bibelens forfattere isinde de ord med hvilke de skrive. Ja han drager endog tilfelts mod præsterne med temmelig ufordulgt beskyldning for at de i dette stykke lære noget de ikke selv tror. Vi afviser denne forfatterens insinuation — —.

Men hvor nu den moderne bevidsthed og selve troesbekjendelsen staar lige imod hinanden, er der endnu aabnet en udvei af Rasmus Nielsen. Tro og viden, mener han, har intet med hinanden at skaffe. — — Troen siger ja til Kristi opstandelse, videnskaben siger nei til en saadan afbrydelse af legemlighedens love; jeg siger: I har ret begge to. Det kan gjerne være at forf. er formeget «en kristen» til netop paa dette punkt at ville anvende theorien om forenelig-heden af «troens viden» og «videns viden». Men saadan i almindelighed spør han: «Gaar det ikke an at tænke at hvad *vi* har splittet

nemlig troens viden og videns viden, det er samlet i Gud, og at han trods menneskelig skrøbelighed hos midlerne aabenbarer sig i begge?» Det er ikke af saadanne standpunkter at den kristelige religionsforkyndelse skal blive sterk.

Vi vil ikke negte at forkyndelsen i vore dage lider af svaghed og vi kan være forf. forbundne for hans paamindelse derom. Men — — det er samlet styrke i sig selv, concentration, fordybelse i selve evangeliet, gjennemtrængthed af den Helligaand, indre oplevelse af kristendommens livserfaring som er forkyndelsens største mangel.

De mænd som har havt mest kristelig magt i vor tid, har ikke havt denne ved at akkordere med tidens ideer, men ved enfoldig at sænke sig i evighedens. Det gjelder efter vor formening ogsaa Grundtvig; den tid da han staar størst, som kirkens kjæmpe overfor rationalismen møder han netop sin samtid med evangeliet.

Forf. taler meget om moralen og fremhæver bl. a. den «store humanitetslære som gjennemvarmer den moderne bevidsthed». Denne humanitet er selv hos fornegterne i vore dager, siger han, et «uvilkaarligt gjenskin» af Guds uendelige kjærlighed. — Nu vel, kan det blot uvilkaarlige gjenskin af denne kjærlighed have saa stor moralsk kraft hvorledes kunne vi da fremme moralen bedre end ved at prædike denne kjærlighed, dens uendelige hengivelse til os i Kristi forløsning? — Forøvrig kan vi for vor del ved tidens store humanitet ikke overse at det er den samme tid som sønderriver traktater og sætter retten paa bajonetspidsen, — som med travl anvendelse af sine fremskridt ruster til tænderne.

Vi kan gjerne indrømme forfatteren at vor tids religionsforkyndelse har lidet at opvise af store begavelser. — Vil Gud give saadanne kristelig aandsmægtige personligheder som aabne vei for nye epoker i menighedens historie, takke vi ham derfor, men er slet ikke visse paa at deres forkyndelse for den moderne bevidsthed vilde være mere opbyggelig end Esaias' og Jeremias' i deres dage. Imidlertid —: evangelium prædikes for fattige.

III. Religionsforkyndelsen skal tale tidens sprog; men vi tage dette i en ganske anden forstand end vor forfatter. — At den skal tale tidens sprog, bliver for ham det samme som at den — til en vis

grad iaifald — skal tale den efter munden, og byde den moderne bevidstheds «høieste tanker» fred. — Men maa vi end bestemt træde op imod forfatterens akkorderen, agter vi ikke rolig at tage imod hans beskyldning at religionsforkyndelsen viser vor tids store aandsarbeide eller folkearbeide til djævelen.

Det er nu først tidens mægtige frihedsbevægelse. Vi *tror* — at «dersom Sønnen faar frigjort eder, skulle I være *virkelig* frie». Der er en sterk frihedsstrømning som det kristelige arbeide ikke kan gaa i aag med. — — Men det forstaar sig: der kan arbeides for større frihed, for udvidelse af folkets deltagelse i statens anliggender, for frisindede reformer uden at det behøver at ske i denne liberalismens aand. Religionsforkyndelsen har ingen grund til at dømme saadant arbeide, — gjør det heller ikke. — Vi nævne — en mand — — som har bearbeidet Pontoppidans forklaring (o gru og forfærdelse!) — — den høit ansete, frisindede storthingsmand U. Sverdrup, en mand, som er for statsraadenes adgang til thinget, og hvis stemme i de store politiske merkesager som bekjendt falder mere sammen med venstre end høire. Forkyndelsens kristendomsstandpunkt er ikke principielt i veien for politiske frihedsreformer.

Videre: Nationalitetsaanden har forkyndelsen ikke forstaat, — fædrelandsaanden har den offentlig forkjætret, det saakaldte folkehøiskolearbeide er den en forfærdelig pest, oplysningen forholdes bøndene i skoletiden, — — arbeidet for folkelivet er af djevelen —. Forfatteren lægger sandelig ikke fingrene imellem. — Bibelen har gjort England stort, er ofte bleven sagt, — den kan ogsaa gjøre Norge stort. Vi indrømme at den Haugeske vækkelse havde et snævert syn for folkelivets politiske side — den svarede i saa maade til folkets eget standpunkt i det hele. Men — har ikke præsterne netop stridt saa mangen tørn for her at udvide synskredsen, — har de ikke netop virket med til at børnene i skolen nu faar kjendskap til fædrelandets historie, at Bjørnstjerne Bjørnsons skjønne fædrelandssange allerede fra barndommen af blive indsungne i folket? Forf. gjør dem til oplysningens fiender — det er dog denne almueskole hvor religionens forkyndere har huseret, — der har hævet vort folk til sin Plads blandt Europas mest oplyste nationer. — Vi paastaar at religionsforkyndelsen i det hele stiller sig venlig baade til arbeide for ungdommens uddannelse, — oprettelsen af Amts- og

Aftenskoler og tillige til folkehøiskolerne — med undtagelse af de *grundtvigske*. — Hinc illæ lacrymæ. —

Det er fordi forkyndelsen ikke kan anerkjende de grundvigske folkehøiskolers virkemåde at den faar høre — — at den henviser fædrelandets sag — til djævelen. Den kan det ikke fordi den ikke kan slutte sig til deres kristelige livssyn og den betragtning af det menneskelige hvorfra den gaar ud. — —

Naar forf. efter alt hvad han har havt at sige paa religionsforkyndelsens aand og moral, finder sig foranlediget til at erklære at han i det hele anser dens mænd for hæderlige og nidkjære, saa giver vi fra vor side gjerne ham selv og i det hele taget hans retnings talsmænd den samme anerkjendelse, om de bryde sig derom.»[1])

Både Bjørnsons og Bloms artiklar er her attergjevne i sterkt samantrengt form; dermed har mykje av den ordhegd, den varme og det humør gått tapt som båe artikkelrekkjone er farga av; men det meste av dei saklege argument er komne med.

Når Blom let Bjørnson hevda at «kristendommen maa støtte sig til menneskelige magter for at seire» og let han arbeida for «den kristendomsforkyndelse som kun tror at seire ved at have tidens aandsmagter med sig», kan det sjå ut som han ikkje råkar Bjørnsons argumentasjon. Bjørnson sa at forkynninga sjølv skulde vera den største åndsmakt, ei åndsmakt som med Luther og Grundtvig sigra over maktene i samtida. — Men den hevding at kristendomsforkynninga må vera den største åndsmakt i samtida er so ålmenn og tøygjeleg i form at Blom visst ikkje fann grunn til å kjempa mot *den,* men derimot mot den *tolking* Bjørnson gjenom sine tri artiklar hadde gjeve denne sats.

Bjørnson gav sjølv ein definisjon av kva han meinte med åndsmakt, idet han skreiv: «Aandsmagt, d. v. s. en stor begavelses nyskabende udstraaling over samtidens dannelse.»[2]) Det er *det geniale menneskje* som representerar åndsmakta. Bjørnson tok sjølv sterke inntrykk av menneskje, og sin eigen misjon såg han just som «en stor begavelses nyskabende udstraaling». Difor kunde han segja i stor sjølvkjensle til medpassasjeren sin på båten: «Kom hit så skal jeg fortrylle Dem!» — Han kan vanskeleg tenkja seg at ei sanning,

---

[1]) Artikkelen var anonym liksom Bjørnsons; men dei litterære tilhøve var stort set heilt gjenomsynlege likevel. [2]) Sjå side 200.

t. d. frå det skrivne bibel-ordet, kan ha slik overtydande åndsmakt med seg at ho vinn dei største sigrar jamvel um berre små-evna folk ber ho fram. Han reknar ikkje klårt med at Guds ånd i openberring og forkynning er anna til åndsmakt enn manna-ånd. Vert det ikkje fødd store menn som forkynner kristendommen, då ligg kristendomsforkynninga i tida under, kan hende kristendomen sjølv. No finst det i alle ættleder ein og annan stor mann; det spørst berre um forkynninga gjenom trongsyn og livs-fiendskap vil støyta dei burt, driva dei over til motstandarane. Bjørnson kjenner seg utan tvil sjølv på veg til å verta burtstøytt på denne måten. Han peikar på det store andsvar forkynninga har; ho treng sårt all den åndsmakt ho kan få; men slike åndskreftar kan ikkje vinnast utan konsesjonar. Men desse konsesjonar gjeld etter hans syn ikkje kjernen i kristendomen, berre forkynninga, og vil ogso sakleg vera til vinning.

Bloms argumentering er difor verkeleg svar på Bjørnsons kritikk. Um ikkje Bjørnson vil at kristendomsforkynnarane alltid skal spørja samtida kva ho ynskjer dei skal forkynna, men tvertum at forkynninga skal gå fram som eitt stormvêr og skapa nye tider, so må likevel forkynningsmennene stella seg slik at åndsmenn og sjåarar som står i brodden for visse framtids-rørslor ikkje vert fråstøytte.

Bjørnsons og Bloms artiklar torer gjeva eit generelt bilete av kva B. B. og Johnson-rørsla hadde å segja kvarandre. På eit av Bjørnsons ankemål har Blom likevel ikkje svara stort: på dette at den norske forkynning frå Hauges dagar til Johnsons vantar åndsmakt, at rørsla er heller fatigsleg. Blom stod sjølv midt uppe i denne forkynning; det var naturleg han ikkje sa stort her.

For oss som historisk kan overskoda desse eldre rørslone og veit korleis det gjekk dei seinare, ligg det nær å etterprøva Bjørnsons historisk-kritiske verdsetjing av Hauge-Johnson-rørsla i desse tri artiklane hans.

(Framhald.)

AKTUELLE PROBLEMER I DEN PRINSIPIELLE HOMILETIKK

Av J. Kvistad.

(Slutning.)

At den hovedfordring til forkynnelsen som her er opstillet — at den skal være Guds tale, Guds ord — medfører mange vanskeligheter, er på forhånd innlysende. Det er Guds ord som skal lyde — ja vel, men hvor finner vi så dette ord, hvad er dets innhold og hvorledes kan forkynnerens ord kalles eller være Guds ord. Alle lesere vet at vi her står ved et av de aller mest aktuelle og omdisputerte områder i den nyeste teologi, og man ser hvorledes besvarelsen av disse spørsmål også får vital betydning i homiletikken. Idet vi her forutsetter selve problembehandlingen kjent fra den systematiske teologi, skal vi kun peke på at der om disse spørsmål ennu hersker megen uklarhet og uferdighet i den teologiske diskusjon, og at der fra et positivt standpunkt — som tidligere anført — er adskillig å beklage. Især gjelder jo dette den dialektiske teologis stilling på dette punkt. Likeså sterkt og gledelig som det av dens menn pointeres at Guds ord skal være det enerådende både i teologi og forkynnelse, likeså sørgelig rådville står de når det skal bestemmes hvor dette ord er å finne. Spesielt kommer dette klart frem i retningens frie forhold til den hellige skrift.[42]) Man hevder nok en skrifttroskap, men ved den måte hvorpå der skilles mellem skriftens kerygmatiske og historiske side, og ved den avgjørende betydning der tillegges eksegeten i bestemmelsen av hvad der i skriften er Guds blivende ord, blir dens skrifttroskap mere en problematisk. Skriftordet blir kun utgangspunkt og gir «Blickrich-

tung» for eksegeten «bis zu dem Punkte vorzustossen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der Sache, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der Urkunde als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, dass ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, dass ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann.»[43]) Men når såvel den historiske kritikk som eksegeten gives så frie tøiler overfor åpenbaringsordet som tilfellet er i den dialektiske teologi, da er det ikke underlig at man er meget i villrede når man skal bestemme både hvor Guds ord er og hvad det inneholder. Det vil jo i stor utstrekning avhenge av hvad eksegeten i hvert tilfelle fornemmer og hører som Guds evige ord. Men det er dessverre ikke bare blandt dialektikerne man møter et altfor fritt syn overfor skriftordet, også innenfor helt positivt innstillede forskere forøvrig gjør en skriftopfatning sig ofte gjeldende som fører til subjektivisme og bringer uklarhet og usikkerhet i forholdet mellem Guds ord og skriftordet. Dette forhold virker så igjen lammende på forkynnelsen. Hvad hjelper vel alle hårde ord og skarpe dommer som f. eks. den dialektiske forkynnelse er så full av, all den stund de ikke kan uttales på annet grunnlag enn hvad en eller annen *ekseget* har hørt eller fornemmet som Guds eviggyldige ord. Nei, skal forkynnelsen vinne tilbake til sitt rette alvor og sin fulle myndighet må forkynneren vinne tilbake til det forhold til skriften at han tør si når han forkynner *skriftens* ord: Så sier Herren!

Ut ifra disse overveielser må vi nærmest erklære oss enige med dem som ikke venter nogen synderlig fornyelse i forkynnelsen fra den dialektiske teologi,[44]) ja vi vilde betrakte det som en ulykke for kirken om denne teologis grunnsyn skulde bli rådende i forkynnelsen. Det er ganske riktig, som det også for norske lesere er blitt fremholdt[45]) at vi også i homiletikken kan lære en del av den dialektiske teologi, for så vidt som den har hatt evne til å fremholde og betone enkelte skriftsannheter på en sådan måte at samtiden har måttet høre dem. Dette gjelder jo særlig sannheten om Guds majestet og menneskets usselhet, syndens virkelighet og rettferdiggjørelsens nødvendighet. Og vi trenger i sannhet å høre dens alvorlige ord om disse ting.

Men allikevel finner vi å måtte fremføre en dobbelt innvending. På den ene side dette som vi allerede har antydet, at man ved sitt for-

hold til skriften tar grunnen bort under sine sterke domsord. Men p. d. a. side må vi også ta avstand fra forkynnelsens innhold. Den dialektiske ekseget, som gis en sådan avgjørende rolle i bestemmelsen av hvad der er Guds ord og derfor også forkynnelsens innhold, som ovenfor antydet, møter nemlig — tross all tale om objektivisme, eller «rett» kongenialitet med stoffet — op til sitt eksegetiske arbeide med det dialektiske grunnaksiom om den uendelige kvalitative forskjell mellem tid og evighet. Derved tvinges han uvilkårlig inn i ensidigheter som hindrer ham i å kunne se og forkynne bibelsk kristendom. Vi kan ikke her gå i detaljer med å eftervise riktigheten av denne sats — det vil også være kjent. Dialektikernes majestetiske Gud er en annen enn den Jesus lærte oss å kalle far, og som slett ikke stod så himmelhøit fjernt fra sine barn på jord at de ikke torde nærme sig ham med sine mange små og store sorger. Vel er det så at vi alltid skal huske på at hans veier er ikke våre veier, og at hans viktigste opgave ikke er å tilfredsstille våre høiviktige behov, men vi må heller aldri glemme den annen side at Guds barn har lov å komme til sin far med langt mindre ting enn «villabrand» og «barnefødsler».[46]) Jesus har selv sagt at den som har sett ham har sett Faderen, men det må vel kunne sies at den Jesus som det nye testamente viser oss — med sin inderlige medfølelses *nærhet* overfor alle som hadde det tungt, lite passer på dialektikernes skjema for Gud, der i uhyggelig grad nærmer sig en deus absconditus. Og vi minner i denne sammenheng også om Luthers ord om at Gud har vi kun i Jesus Kristus, utenfor ham er kun en avgrunn. Alt i alt må vi si at den dialektiske forkynnelse av Guds majestet er altfor dyrt betalt når den skal betales med barnekårets ånd. Bibelsk kristendom og forkynnelse kjenner også en Guds majestet, men uten dialektikkens ontologiske dualisme og derfor også forenlig med gudsbarnets fadertro.

Noget heldigere er dialektikernes forkynnelse på de andre anførte punkter, men overalt driver deres filosofiske skjema dem til ytterligheter og ensidigheter som er fremmed i bibelsk kristendom. Vi gjør således vel i å lytte til dialektikernes alvorlige ord om det av synd fordervede menneskehjerte, hvis *eneste* håp er Guds rettferdiggjørelse; men når de så vil begrense hvad Gud kan og vil gjøre i og med det menneske som bøier sig for ordets dom og tar imot

Herrens frelse, med sin trange sats: finitum non est capax infiniti, da svarer vi med den bibelske sats: Mon nogen ting er umulig for Gud. Visselig er det så at der med hevdelsen av denne sats følger mange tankevanskeligheter, men sådanne melder sig også ellers, hvad dialektikernes mange problemer er et tydelig bevis for. Forøvrig må vi her som over alt ellers når det gjelder bestemmelsen av forkynnelsens innhold ikke late oss bestemme av logiske eller filosofiske synsmåter, men i ydmyghet for åpenbaringsordet følge den gamle formaning: Den som taler, han tale som Guds ord.

Men jo mere vi således pointerer at den Herrens røst som skal lyde til oss i gudstjenesten i særlig grad møter oss i den hellige skrift, jo mere trenger *det* spørsmål sig i forgrunnen hvorfor vi så i gudstjenesten tar med annet en skriftlesning. Når skriftordet er Guds ord til oss i så eksklusiv forstand som både det selv og kirken hevder, hvorfor samles man så ikke alene til skriftlesning, bønn og sang? Med hvilken rett og til hvilken nytte praktiseres så forkynnelsen? Det er især tybingerprofessoren Fezer som i det senere har arbeidet meget med disse spørsmål. Sine første overveielser på området nedla han i sin lille, men meget kjente bok «Das Wort Gottes und die Predigt», 1925. Såvel om hans utredninger her som om hans senere undersøkelser (ennu kun som forelesninger) kan der være delte meninger, men en ting har de i alle fall vist, og det er at det ad logisk-psykologisk vei slett ikke er så lett å begrunne forkynnelsens rett og nytte dersom man fastholder skriftordets eksklusive åpenbaringskarakter. Fezer ser sig da også nødt til å opgi forkynnelsen i dens tradisjonelle former. Den tale som har rett og plass i gudstjenesten ved siden av skriftordet definerer han som «das Bemühen eines Menschen, durch freie Rede dazu mitzuwirken, dass der im Schriftwort uns seine Gemeinschaft schenkende Gott einem Kreis von andern Menschen gemeinsam durch den Heiligen Geist gegenwärtig werde».[47]) Og når han så nærmere skal forklare hvordan han tenker sig dette «Bemühen» utført, uttaler han at «die Rede muss sich der Schriftlesung anschliessen, die sich zum gelesenen Schriftwort verhält vie die Fuge zum Thema, die also nichts bringt als immer neue Versinnlichungen für die durch das Schriftwort versinnlichte pneumatische Wirklichkeit, und so die Gemeinde nicht nur jene Gotteswirklichkeit, Gott als lebendig gegenwertigen,

deutlicher sehen lässt, sondern sie vor allem gemeinsam vor dieses Gottes Angesicht festhält.[48])

Som man ser er det en overmåte viktig side ved forkynnelsens opgave som her betones og løftes op til å bli dens eneste mål — nemlig å søke å gjøre Gud levende nærværende for forsamlingen. Det er lutherforskeren Karl Holls tanker som her går igjen. I sitt berømte foredrag i Tübingen 1922 om «Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen?» uttalte han nemlig: «Die Predigt hat wirklich keine andere Aufgabe als die, Gott zu vergegenwertigen. Sie soll nicht reden von den religiösen Meinungen der Menschen, sondern uns vor das Angesicht Gottes stellen.»[49]) Rett forstått kan vi erklære oss enige i at hele forkynnelsens opgave kan innesluttes i dette ene at Gud blir levende nærværende for tilhørerne, ti blir han det, da skjer alt det som skal skje ved gudsordets forkynnelse. Og det må hilses med glede og forhåpning at nettop dette punkt har slått så igjennem i den nyeste homiletikk.[50]) Ut ifra denne anskuelse kan man måskje virkelig vente en fornyelse i forkynnelsen. Men likeså utmerket som Fezer således har fiksert forkynnelsens mål, likeså betenkelig ja forkastelig er hans anvisning av veien til målet. Det er både riktig og gledelig at han så sterkt betoner skriftordets enestående betydning når det gjelder Guds talen til mennesket. Men når han ved siden av dette ikke finner plass for annet innhold i prekenen enn «immer neue Versinnlichungen», da er det ikke lenger det bibelske begrep av forkynnelse som hevdes. Da er det ikke lenger en evangelieforkynnelse, men som Fezer selv sier kun et forspill, en introdusjon til evangelielesningen. Ved et vakekrt billede viser han oss så hvordan dette forspill, denne fuge tenkes utført. Han sammenligner gudstjenesten med en minnefest i en fallen kamerats vennekrets. Der leses op den falne soldats siste skriftlige hilsen. Straks trær hans skikkelse frem for de kjæres indre syn. Men for nu å få denne skikkelse klarere og mere nærværende, holder en av de tilstedeværende en tale hvori han dveler ved begivenheter i den avdødes liv hvor hans egenskaper trådte klart frem. Best vil denne tale kunne holdes av den av vennene som kjente den avdøde best. Sådan skal også prekenen kun inneholde konkrete eksempler fra Guds handelen og virken. Derved

vil han bli nærværende virkelighet for tilhørerne. Sådanne eksempler vil man lett kunne finne i historien, menighetens liv og naturen.[51]) Selvfølgelig vil en preken også efter det bibelske forkynnelsesbegrep inneholde sådanne konkrete eksempler, som ganske riktig må ansees for et meget velskikket middel til opnåelsen av det ønskede mål: at Gud må bli levende nærværende for forsamlingen. Men som tidligere påpekt går ikke den bibelske forkynnelse op i disse konkrete eksempler, ja de kan ikke engang betegnes som en vesentlig del av samme. Det var *evangeliet* Jesus bad sine disipler forkynne, altså ikke alene «Fuge zum Thema», men også Thema. Den side av den bibelske forkynnelse som Fezers Versinnlichungen mest skulde kunne tilgodese er jo vidnesbyrdet. Jesus ønsket at hans disipler også skulde vidne om ham. Men når de konkrete eksempler kun skal hentes fra historien, menighetens liv og naturen, er nerven skåret over også i denne side av forkynnelsen. Ti nettop de to områder hvorfra de klareste eksempler på Guds vesen og vilje skulde kunne hentes er utelatte — nemlig Jesu liv og forkynnerens eget liv. Ifølge bibelsk kristentro møter Gud oss intet sted så levende nærværende som i Jesus. Den der har sett mig har sett Faderen, sa han selv. Og fra forkynnerens personlige samliv med Gud i Jesus Kristus skal vidnesbyrdet ha sitt friske kildespring. I skal være mine vidner — ti I har vært med mig fra begynnelsen. Når Fezer har undlatt disse to felter som kilde for sine Versinnlichungen henger det sammen med hans teologiske grunnsyn. Som alle teologer der er påvirket av den dialektiske teologi vil han søke å løse såvel teologien som forkynnelsen fra den historiske Jesus og kun binde den til den herliggjorte Kristus. Og i ennu høiere grad ønskes mennesket — også det troende — holdt borte som «kilde», et personlig erfaringsforhold mellem Gud og mennesket er jo overhodet utelukket i det dialektiske system.

Det er således en meget defekt forkynnelse Fezer har funnet plass til i gudstjenesten, ja, man må likefrem si at den tale han vil ha ved siden av skriftlesningen ikke kan kalles kristelig forkynnelse i bibelsk mening av dette uttrykk. For såvidt har Fezer ikke opnådd sin hensikt: å vise den muntlige forkynnelses rett og nytte i gudstjenesten.

Når forsøket tross Fezers store dyktighet og grundighet ikke er

lykkes ham, har det sin grunn delvis deri at forskeren har vært for meget bundet av dialektikkens dualisme, og dels har det sin grunn i at han har tatt et feil utgangspunkt. Vil man besinne sig på den kristelige forkynnelses rett ved siden av skriftordet, bør man ikke gå den logisk-psykologiske vei, men rent teologisk ta sitt utgangspunkt i Jesu befaling. Forkynnelsen er å betrakte som en disippellydighet, og må som sådan utføres i tro selv om vi ikke skulde kunne gjøre oss dens nytte logisk-psykologisk klart. Så står vi da altså overfor disse to krav: Det ord der skal lyde i gudstjenesten er *Guds* ord, *hans* røst skal lyde, *hans* skikkelse skal bli levende nærværende, men samtidig har Jesus sagt at også *disiplene* skal forkynne og vidne, også *deres* røst skal høres, og det ikke alene som en innledende fuge til tema, men om selve tema: evangeliet. Ja, hvad mere er: disse to røster skal ikke alene lyde ved siden av hinannen eller vekselvis, men disippelens røst skal være Guds røst, hans ord skal være Guds ord, 1 Tes 2, 13. Så må vi i sannhet spørre: Hvorledes kan dette være mulig — og på hvilken måte kan det skje. For den dialektiske teologi med sin ontologiske dualisme er problemet uløselig. Derfor blir følgen at «uns der Mund verschlossen wird»,[52]) ti mennesket kan kun tale menneskeord og skal dog tale gudsord. Også Barth blir derfor stående omtrent hvor Fezer stod: «Es muss eben alles getan werden, was durch menschliche Rede getan werden kann, um jenem Reden Gottes frien Raum zu schaffen, den Weg oder den Boden zu bereiten.»[53]) Og så «könnte es sein, dass Wort, dass Wort Gottes, das wir nie sprechen werden, angenommen hat unsere Schwachheit und Verkehrtheit, so dass unser Wort in seiner Schwachheit und Verkehrtheit fähig geworden wäre, wenigstens Hülle und irdenes Gefäss des Wortes Gottes zu werden».[54]) Som man ser er problemet uløst. Forkynnerens ord er kun menneskeord, men skal være gudsord. Ja, problemet er ennu skarpere her enn hos Fezer, idet denne siste kunde si at Guds tale til forsamlingen skjer gjennem skriftordet, prekenen er kun en introduksjon og behøver således ikke å gjøre krav på å formidle Guds tale. Anderledes hos Barth, hvor nettop forkynnelsen skal formidle Guds talen. Hos ham blir nettop disse to spørsmål så brennende: Hvordan *tør* jeg forkynne, og hvorledes *kan* jeg forkynne slik at ikke min røst høres, men

Guds. Det første besvares med å henvise til det *må* som ligger i forkynnerens kall, men det annet blir altså ubesvart.

Dersom man i overensstemmelse med vår kirkes tro, stiller sig i et sådant forhold til skriftordet at man uten kunster tør kalle *det* Guds-ordet, og samtidig gjør alvor av dette ords lære om at det omvendte menneske er Guds tempel og at Guds ånd bor i det, så kommer problemet i et annet lys. Da vil man ikke lenger føle det som en contradictio in adjecto — selv om man heller ikke da helt vil kunne forklare det — når det hevdes at i samme grad som dette skriftord forkynnes klart og rent og uavkortet av en gjenfødt kristen, i samme grad er også det forkynte ord et *Guds* ord, i samme grad kan forkynneren med trygghet si: Så sier Herren, cfr. Matt 10, 20. Vi henviser også til et par uttalelser av Luther: «Unser Amt heisst und soll sein nicht machen und wandeln, sondern allein reichen und geben. Ein Pfarrer oder Prediger macht nicht das Evangelium, das hat unser Herr Christus gemacht, hergebracht und hinter sich gelassen, der Prediger reicht allein und gibt durch seine Predigt das Evangelium.»[55]) «Ein Prediger muss mit Jeremia sagen und rühmen: Herr, du weisst, dass was aus meinem Munde gegangen ist, das ist recht und dir gefällig. Ja, mit St. Paulo, allen Apostelen und Propheten trötziglich sagen: Haec dixit dominus.»[56])

Vi har således sett at den bibelske, kristelige forkynnelsen har sin rett og tør også for sig hevde å være et Guds ord til forsamlingen. Men dermed er ikke spørsmålet om prekenens *nytte* besvart. Som tidligere anført er forkynnelsen en disippelplikt og må utføres uansett om vi kan klarlegge dens nytte. At den *har* sin spesielle nytte og opgave ved siden av skriftordet er utvilsomt, ellers vilde Jesus ikke ha befalt den. Og selv om frukten av forkynnelsen er vanskelig å bedømme, må det vel kunne hevdes at «det levende ord», forkynnelsen gjennem århundredene har vist sig som et særlig nyttig middel i Guds ånds tjeneste til å vinne sjeler for Guds rike. Den tankemessige bestemmelse av denne forkynnelsens særopgave ved siden av skriftordet har gått forskjellige veier. Gjennem flere århundrer var Hyperius' syn det rådende. Prekenen betegnedes som en «interpretatio scriptuarum popularis». Denne bestemmelse er jo sprunget frem av og passer så nogenlunde inn i det pedagogiske - læremessige syn på gudstjenesten. Men tross enhver

preken vil inneholde en del skriftfortolkning, vil man ikke kunne hevde dette som forkynnelsens karakteristicum. De nyere homiletiske undersøkelser har derfor søkt andre veier. Enkelte søker således å bestemme forholdet mellem skriftord og forkynnelse på den måte at skriften inneholder de store, evige, alltid like gyldige sannheter, mens prekenen gir menigheten *det* Guds ord som Gud ønsker uttalt nettop under de forhåndenværende konkrete forhold.[57]) At Gud ved sin ånd kan benytte våre prekener på denne måte er vårt håp og vår bønn, men vi tør ikke opstille det som en eiendommelighet for forkynnelsen til forskjell fra skriftordet. Ti erfaringen viser jo at Gud meget ofte også gjennem dette kan tale sitt konkrete sprog i konkrete forhold såvel til den enkelte som til en forsamling. Av samme grunn tør vi heller ikke hevde at konkrete eksempler enten de nu er i form av Versinnlichungen eller personlige vidnesbyrd er nødvendige for å gjøre Gud levende nærværende, også det kan Guds ånd utrette alene ved skriftordet. Noget av det samme er å si om det løsningsforsøk som uttaler at «die Lesung der ehrwürdigen Texte, kann für sich genomen ganz vergessen lassen, dass es jetzt um uns, um Gegenwart und Enstscheidung, um Konkretes und ganz Nahes geht».[58]) Ti også denne «Vergegenwärtigung» kan skje alene ved skriftordet. Og dog ligger vel prekenens egenartede betydning nettop på dette område, selv om man ikke kan si at det *alene* kan skje ved denne. Ti forkynnelsens eiendommelighet i forhold til skriftordet er jo at det skjer muntlig, evangeliet frembæres ved det personlige, levende ord, ledsaget av det personlige vidnesbyrd. Derved vil det uvilkårlig virke mere konkret og aktuelt og således lettere føre til valg og avgjørelse, og således bli det ypperlige middel i Helligåndens tjeneste som historien viser at det har vært. Dette er et uomtvistelig faktum til tross for våre ords skrøpelighet og forkjærthet. Et Guds under som vi ser på med den ydmygeste forundring når vi tenker på våre urene leper og at vi tilhører en slekt med urene leper. Av Herren er det skjedd, og det er underfullt i våre øine. Og det underfulle ved dette forhold bortfaller ikke om man psykologisk vil søke å si at det *må* så være ifølge lovene for personlivets gjensidige påvirkning. At disse psykologiske lover ikke helt kan forklare det hele, sees bl. a. også derav at forkynnelsens virkning ofte viser sig temmelig uav-

hengig av – ja endog går direkte i strid med det man psykologisk skulde vente. Tross alle logiske og psykologiske forklaringer, blir vi derfor stadig eftertrykkelig minnet om at den som «virker» i forkynnelsen til sist er Herren alene, derfor samstemmer vi med det gamle kirkeord: Soli deo gloria!

Forkynnelsen har altså både sin rett og sin nytte. Men hvem skal forkynne? Dette spørsmål har vi i grunnen allerede besvart ved å bestemme forkynnelsen som en disippellydighet. Det er Jesu disipler — alle, og ingen andre — som Jesus ønsker skal forkynne evangeliet og være hans vidner. Det er et gledelig tegn at dette så sterkt betones i all toneangivende homiletikk nu — forøvrig i full overensstemmelse med det sterke krav om den rette kongenialitet som nu merkes i teologien overhodet. Visstnok bør man ikke overhøre de uttalelser som fremføres særlig fra den høikirkelige retning, om at man ikke må overse og glemme at vi i den evangelisk-lutherske kirke kjenner et embede og har et «rettelig kallet» i vår bekjennelse; men man må under denne betoning av embedet og kallelsen som plattform for forkynneren aldri glemme at vi i vår kirke intet embede kjenner som ikke helt og fullt hviler på det almindelige prestedømme, d. v. s. på disippelforholdet. Ingen kallelse, den være så «rett» den bare vil, kan frita forkynneren for det selvprøvende spørsmål om disippelforholdets ekthet. Og intet embede, så høit og stort det enn måtte være, vil alene kunne gi frimodighet, rett og myndighet til forkynnergjerningen, uten at man er en Jesu Kristi disippel. Noget annet er at når dette personlige disippelforhold er til stede, vil det selvfølgelig ha sin store betydning også å være rettelig kallet til tjenesten. Dette er efter Guds vilje (1 Kor 12, 28), hører med til orden i menigheten og gir innehaveren den autoritet som følger av et sådant kall. Videre minner vi her om Fezers ovennevnte eksempel. Den av den falne soldats venner som kjente ham best, var best skikket til å holde talen om ham. Noget av dette gjelder også forkynnelsen. Selv om vi på ingen måte tar tilbake hvad vi før har betonet at *Herrens* er verket, lar det sig ikke bortdisputere at jo bedre forkynneren kjenner Gud såvel gjennem hans ord som ved personlig kristenliv, jo bedre redskap vil han kunne være i Guds ånds tjeneste. Likeledes vil personlige nådegaver der henger sammen med visse naturgaver ha sin betydning, men den prinsipielle hovedsak er disippelforholdet.

Av de øvrige problemkomplekser i den prinsipielle homelitikk skal vi kun ta med nogen bemerkninger om enkelte av de spørsmål der dreier sig om forkynnelsens tilhørere.

Å kunne anføre nogen generelle uttalelser om den brokede mengde av store og små, rike og fattige, gamle og unge, syke og sunde, lykkelige og ulykkelige som hører den kristne forkynnelse, synes ganske umulig — og dog har de *ett* til felles, de er alle *mennesker*. Og dermed er vi inne på antropologiens vide, vanskelige og nu så såre aktuelle område. Det å være menneske er såvel i teori som praksis meget variabelt. Stundom befinner det sig på lykkens høie tinde og stundom kryper det i støvet. Men sjelden har vel mennesket oplevd en sådan teoretisk detronisering som nettop i vår tid. Fra alle hold styrtes det hovmodige, innbilske og opbleste menneske ned fra sine selvgjorte høider og posisjoner. Naturvidenskapen og psykologien med psykoanalysen, filosofien og nu sist, men ikke minst teologien har ydet sine knusende bidrag. Og det er kun godt at det stormodige menneske rett for alvor får se at *det* ikke er tilværelsens centrum som både Gud og himmel og jord skal tjene, men at det er et usselt og elendig kryp som har stelt sig så ille at det intet har å forlange og intet godt å vente, men virkelig er fortapt og fordømt til den evige død. Og vi gjør vel i både for vår egen del og for forkynnergjerningen særlig på dette område å lytte til den dialektiske teologis alvorsord her.

I overensstemmelse med dette Bibelens syn på mennesket, vil det være riktig også i gudstjenesten å gi dette en tilbaketrukken plass, sådan som vi foran har gjort. Vi kan ikke med den schleiermacherske linje late menighetens røst være den dominerende, og ikke med den pedagogisk-læremessige anskuelse la forkynneren innta en fremskutt plass, idet Gud selv i sitt ord og ved sin ånd skal være gudstjenestens ett og alt, som han ifølge kristent syn er tilværelsens ett og alt. Det store og vidunderlige er så, at dette fortapte, usle og elendige menneske innbydes til å høre denne allmektige Guds evige ord, at han *vil* tale til det. Deri ligger håpet og redningen for det arme kryp.

Overfor dette grunnsyn vil man måskje innvende at i kristenheten er jo så å si alle tilhørere døpte mennesker, og disse må dog vel ikke uten videre identifiseres med den pietistiske massa perdi-

tionis. Må man ikke heller betrakte dem som værende «på veien», selv om de ikke er kommet så langt i bevisst kristentro. Hertil er å svare at det tør nok være at både den pietistiske retning og den nyeste teologi — særlig da den dialektisk påvirkede — har vanskelig for å vurdere høit nok dåpens velsignelse. Det er også riktig at Luther kan uttale ganske kraftige ord om «das was aus der Taufe gekrochen ist. Das mag sich rühmen, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweihet sei».[59]) Men på den annen side føler Luther sig aldeles ikke utifra disse uttalelser forpliktet til å bedømme alle døpte som kristne mennesker og innrette sin forkynnelse derefter. Såvel i sine teoretiske uttalelser om forkynnelsens opgave som i sine egne prekener gir han klart til kjenne at han anser mange av tilhørerne som ikke kristne. I sine uttalelser om den tyske messe sier han således: «Zum Andern ist die deutsche Messe und Gottesdienst, welche um der einfältigen Laien Willen geordnet werden sollen — — darunter viele sind, die noch nicht glauben oder Christen sind —.» Hie ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum.»[60]) Luthers opfatning av de mange døpte som har mistet troen og dermed falt ut av sin kristenstand, blir således den samme som Jesus gir uttrykk for i lignelsen om den bortkomne sønn. Barneforholdet vilde ikke bli ham til nogen nytte dersom han ikke vendte om, men det blev et virksomt middel til å kalle ham tilbake.

Videre kan der imot menighetens tilbakeskutte plass i gudstjenesten innvendes at der blandt tilhørerne dog er *nogen* sanne kristne, som også efter bibelsk opfatning bærer dette navn med rette, og disse bør dog vel også i gudstjenesten få en mere fremskutt plass. Ganske visst — det er jo vår glade lutherske forvisning at der hvor Guds ord forkynnes purt og rent og sakramentene forvaltes rettelig, der finnes også en «Congregatio sanctorum et vere credentium» (Augustana 8). Derfor tør vi også kalle våre gudstjenestlige forsamlinger for sanne menigheter og med Paulus om hver enkelt av disse forsamlinger bruke de samme betegnelser som det nye testamente anvender om Herrens menighet på jord. Men tross dette vil vi ikke glemme at også disse «vere credentium» *i sig selv* intet annet er enn fortapte og fordømte mennesker. Alt hvad de ellers måtte eie og være er dem tildelt i nåde. Derfor har heller ikke

disse noget å kreve i forholdet til Gud, intet å ophøie sig av, intet å bli høirøstet av — heller ikke i gudstjenesten. Også deres plass er i støvet for den allmektiges føtter, også deres håp er Herrens frelsende løftesord. Men — efter bibelsk syn er ikke hermed alt sagt om disse mennesker. I denne sin fattigdom er de dog rike, ikke bare i håpet, men også i nuet. De *er* Guds barn, Johs 3, 2, Guds ånd bor i deres hjerter, 1 Kor 3, 16, og der merkes hos dem åndens frukter. Vi må altså på dette punkt helt ta avstand fra det dialektiske syn som kun betoner kristenlivet som troen på en eskjatologisk frelse. Og da der blandt tilhørerne altså også finnes sådanne som av nåde er blitt rike i Gud, vil det være naturlig og nødvendig at der i gudstjenesten blir plass for takkens og lovsangens tone i menighetens svar på Guds tale til den, og at dette altså ikke bare gir uttrykk for anger, syndserkjennelse og tro. Men, som tidligere påpekt, *alt* hvad der kommer fra menneskemunn og menneskehjerte må trede tilbake for Guds røst og tale.

Hvilke konsekvenser for forkynnelsen følger der så av dette vårt syn på tilhørerne. Til dette vil vi først svare at man i den tradisjonelle homiletikk har vært tilbøielig til å trekke altfor mange og vidtrekkende konsekvenser av sitt syn på tilhørerne — især når det gjelder forkynnelsens innhold. Dette skal aldeles ikke bestemmes av hensynet til tilhørerne, ti forkynnelsens innhold er en given størrelse, nemlig evangeliet, og det skal vi bringe uten å ta fra eller legge til, sådan som det foreligger i den hellige skrift. Der er syndet mere enn nok av hensyntagen til tilhørerne. Ikke minst derved at man har betraktet dem alle som «værende på veien», og som følge derav forlangt en ensidig homilieforkynnelse, mens Jesus klart har pointert at forkynnelsens hovedinnhold er et budskap om omvendelse og syndenes forlatelse i hans navn (Luk 24, 47). Og det er en utillatelig avgrensning man gjør når man lar disse Jesu ord kun gjelde prekenen for hedninger. Det er en begrensning som er sprunget frem av en forkjært bedømmelse av tilhørerne, av en ubibelsk antropocentrisitet og har skriftens ve over sig. Den er også, som vi har sett, helt imot Luthers teori og praksis, og vinner lykkeligvis liten gjenklang i den nyeste homiletikk.[61]) Eiendommelig er det også at E. Chr. Achelis der bruker sterke ord mot dem som vil forandre homiletikken til Kerygtikk eller Halieutikk[62]) selv i sin

nærmere bestemmelse av forkynnelsens ide klart og utvetydig også tar det kerygmatiske med, idet han f. eks. sier: «Wohin der Heilswile Gottes zielt, der in Gottes Wort laut wird, dahin zielt die Predigt: sie will und soll Seelen gewinnen und gewonnene bewahren.»[63]) Man må altså vokte sig vel for å forvandle budskapet av hensyn til tilhørerne. En annen sak er at man i forkynnelsens måte søker å velge den form og de ord som man har tro for best kan bane vei for evangeliets virkning. Men også her hvor man kommer inn i antropologiens og spesielt psykologiens mange labyrinter hvor så mange problemer melder sig f. eks. ved spørsmålet om hvad man kan forutsette hos mennesket — fri vilje eller deterministisk bundethet — predestinasjon o. s. v., o. s. v. — bør man alltid holde sig klart for øie: forkynnelsens innhold er *evangeliet*, «unser Amt heisst und soll sein nicht machen und wandeln, sondern allein reichen und geben.»

Og vårt øiemerke og mål under denne «reichen und geben» er ikke menighetens gunst, men dette som vi også tidligere har satt op som forkynnelsens mål: At Gud måtte bli levende nærværende for tilhørerne. Skjer det — ved Guds ånds undermakt — så vil der hos enhver i den brokede gudstjenesteforsamling skje det som skje skal for å føre dem nærmere det evige liv. Den hovmodige vil synke i støvet for den allmektiges fot, den bortkomne sønn vil få lengsel og kraft til å stå op og gå til sin far, den kraftløse pilegrim vil få ny kraft, ti de alle vil si: Vi så hans herlighet! Da er forkynnelsens mål nådd. Da, i Guds mektige nærhet, vil både menighet og forkynner glemme sine mange krav på hensyntagen til dem. Man vil få opleve Herrens dom, men også Herrens frelse.

Her bryter vi av. Vi har søkt å peke på nogen av forkynnelsens mange problemer og dens høie mål, og vi sier med forkynnere i fortid og nutid: πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός! Vår frimodighet og vårt håp blir alene han som sa: Gå, forkynnn evangeliet — og se jeg er med eder alle dager, inntil verdens ende.

NOTER

[42]) Se O. Hallesbys ovennenvnte avhandling i dette tidskrift, s. 202 ff.
[43]) Karl Barth: Römerbrief³, s. XIII.
[44]) Se f. eks. Pfennigsdorf Pr. Th., s. 496 ff.
[45]) Johs. Smemo: «Den nyeste teologis betydning for forkynnelsen» i Norsk teolo-

gisk tidsskrift, 1927, s. 209 ff. Cnfr. også av samme forfatter: «Hvad betyr Augustana for vår forkynnelse» i dette tidsskrift, 1931, s. 31 ff., og «Den frie vilje som prekenproblem» sammesteds, 1930, s. 103 ff.

[46]) Smemo: Den nyeste t., o. s. v., s. 222.

[47]) Karl Fezer: o. a. skr., s. 77.

[48]) Karl Fezer: o. a. skr., s. 91.

[49]) Karl Holl: Was können wir o. s. v., s. 8 i «Jahrbuch des Luthergesellschaft», 1924.

[50]) Se f. eks. P. Althaus: Das Wesen d. ev. Got., s. 18 ff., og Pfenningsdorf: Pr. Th., s. 496 og 362 f.

[51]) Fezer: o. a. skr., s. 92.

[52]) Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, s. 177.

[53]) Karl Barth: Dogmatikk, s. 419.

[54]) Karl Barth: Das Wort G., s. 178.

[55]) Luther: (Weimarer Ausgabe), 38, 239.

[56]) Luther: (Weimarer Ausgabe), 26, 537.

[57]) Schian: Grundriss der Pr. Th., 1922, s. 216 og 218.

[58]) Althaus: Das Wesen, d. e. G., s. 18.

[59]) Luther (Erlanger Ausgabe), 21, 281 f.

[60]) Luther (Erlanger Ausgabe), 21, 26 ff., 22, 227 f.

[61]) Se f. eks. Pfennigsdorf, s. 505.

[62]) O. a. skr., I, s. 31.

[63]) O. a. skr., II, s. 127.

FRA DEN NYERE EVANGELIEFORSKNING

Av D. A. Frøvig.

Den nyere evangelieforskning er som bekjent i ikke ringe grad behersket av den såkalte formhistoriske retning, som søker å vise at det synoptiske overleveringsstoff under den muntlige tradisjon har gjennemgått en større eller mindre omdannelse, og å bestemme den form det oprindelige har hatt. Det er også en kjent sak at denne retning gjennem flere av sine talsmenn, f. e. Dibelius og Bultmann, har øvet en dypt inngripende kritikk av den synoptiske overlevering. At den ofte gjør sig skyldig i voldsomme overdrivelser, må ansees for utvilsomt, og det er derfor ikke underlig om man fra konservativ side tildels tar lite hensyn til den; således stiller A. Schlatter sig i sine nylig utkomne kommentarer til Matteus og Lukas meget suverent til den. Imidlertid er der nylig utkommet en kommentar til *Markusevangeliet*, som pretenderer å innta en positiv og tradisjonel holdning og samtidig å nyttiggjøre de formhistoriske synspunkter for eksegesen. Kommentaren er skrevet av *Friedrich Hauck*, den samme som i Zahns kommentarverk har tolket Jakobs brev, og den er utkommet som annet bind i et nytt kommentarverk, som utgis av Deichertsche Verlagsbuchhandlung i Leipzig (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament mit Text und Paraphrase. II. *Das Evangelium des Markus*, 1931, 202 sider, pris 10 M., innb.).

Dette kommentarverk skrives av menn som tilhører den mere positive retning i Tyskland, og det danner et sidestykke til det liberale kommentarverk av Hans Lietzmann, som er sterkt religionshistorisk orientert (Handbuch zum Neuen Testament). Anleg-

get er i det store og hele også det samme, dog er i det nye kommentarverk også den greske tekst avtrykt. I begge verker blir der gitt en rekke lengere eller kortere ekskurser som på en instruktiv måte belyser viktige begreper og forhold. Av det nye verk er der foruten denne kommentar til Markus også utkommet en fortolkning av *Johannes' åpenbaring* (ved W. Hadorn), som har vakt ikke liten interesse, og det er med ikke ringe forventninger man går også til Haucks kommentar til Markusevangeliet.

Det er en eiendommelighet ved denne kommentar at forfatteren søker å forene en konservativ opfatning om evangeliets avfattelse med den formhistoriske kritikks resultater. Det følgende vil vise om man på konservativ side har grunn til å si at dette forsøk er falt heldig ut eller ikke.

I innledningen til sin kommentar fremholder Hauck likesom de fleste nyere forskere at Markusevangeliet består av oprindelig selvstendige enkelttradisjoner som er blitt samlet og innføiet i en felles ramme eller innordnet under en ledende ide. Han mener derfor at der sterkt må skjelnes mellem den historiske overlevering og evangelistens teologiske vurdering av den, altså mellem tradisjon og redaksjon. Forfatteren deler her standpunkt med den formhistoriske retning, og han hevder likesom denne at man nødvendig må anta at den religiøse vurdering av Jesus til en viss grad har omformet de historiske fortellinger om ham, og at man derfor under tolkningen av evangeliene må regne med en påvirkning av menighetsteologien og den hellenistiske kristendom (s. 1 f.).

Forfatteren hylder hypotesen om to kilder, den såkalte «Tokildehypotese», som lar Matteus og Lukas benytte Markusevangeliet og den såkalte «Talekilde» som kilder. Samtidig regner han med at også den levende, muntlige overlevering har spillet inn ved avfattelsen av Synoptikerne, og det er interessant å se at han gang på gang hevder at Matteus i det såkalte Markusstoff ikke viser avhengighet av Markusevangeliet, men gjengir en selvstendig tradisjon. Jeg har i min avhandling her i tidsskriftet om det aramaiske Matteusskrift og vårt greske Matteusevangelium (1931, s. 1 f.) søkt å vise at dette så ofte er tilfelle at Tokildehypotesen må opgis for dette evangeliums vedkommende.

Hauck mener også at en sammenligning mellem vårt Markus-

evangelium og det Markusstoff som Matteus og Lukas antas å ha benyttet, viser at det oprindelige Markusevangelium i nogen grad er blitt bearbeidet og forsynt med tilsetninger. Det kan heller neppe ha vært Markus' mening at skriftet skulde slutte med 16, 8, og grunnen til at det foreligger ufullendt må enten være at han på grunn av forfølgelse eller død blev hindret i å fullende det, eller at den oprindelige slutning tidlig gikk tapt. Hauck finner den første antagelse mest sannsynlig, skjønt man også må regne med den mulighet at skriftet virkelig sluttet med 16, 8 (s. 4 f.).

Hvordan menighetstroen efter Haucks mening har innvirket på gjengivelsen av det overleverte stoff, skal jeg søke å belyse ved et par eksempler. Når det 4, 10—12 sies at parablene har en forherdende hensikt, stemmer ikke dette med lignelsenes egen natur, og forfatteren mener derfor at vi i disse vers har et menighetsprodukt i tilknytning til Paulus' lære Rom 9—11 (s. 6, 53 f.). Et menighetsprodukt er også tydningen av såmannsparablen (4, 13—20). På begge disse punkter befinner forfatteren sig i overensstemmelse med kritikere som Jülicher, H. J. Holtzmann o. a. Fremdeles hevder han oftere at man i underberetningene må skjelne mellem en oprindelig kjerne og en senere bearbeidelse. Perikopen om Jesus og den verkbrudne (2, 1—12) er således blitt til på den måte at man i fortellingen om en helbredelse har innføiet en stridssamtale mellem Jesus og de skriftlærde, og hans ord om fullmakten til å forlate synder er et menighetsprodukt, selv om det gir et riktig uttrykk for hans selvbevissthet på dette punkt. Her støtter forfatteren sig til kritikere som Wrede, Dibelius og Bultmann (s. 32 f.). Til grunn for perikopen om at Jesus stiller stormen (4, 35—41), ligger der en virkelig oplevelse, som imidlertid ikke nærmere angis, men det som er hendt, er blitt forstørret ved disiplenes tro og ved den muntlige overlevering, likesom også trekk fra det gamle testament har spillet inn (Jon 1, 4 f.; Ps 18, 16; 104, 7; 107, 29). Også i fortellingen of den besatte ved Gerasa (5, 1—20) er en eldre tradisjon blitt overmalt og forstørret (s. 63 f.). Hvad besatthet angår, mener forøvrig Hauck at Jesus har delt den antikke tro på dette fenomen, og at denne tro er en rest av av den animistiske tenkemåte, samtidig som den har tilknytning i fenomenet bevissthetsspaltning (s. 24). Videre mener han at de to be-

TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG - OLAF MOE - ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

3. BIND

OSLO 1932

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway
A.s Indremissionstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

INHALT

retninger om mettelsene i ørkenen oprindelig har vært varierende fortellinger om en og samme begivenhet. Også her ligger en virkelig tildragelse til grunn, men den er i tradisjonen blitt overmalt i tilknytning til 2 Kong 4, 42 f. og den jødiske messiasforventning (s. 82 f.). Heller ikke her får vi vite hvori den virkelige tildragelse har bestått. Forfatteren lar det forøvrig skinne igjennem at vi overhodet i 6, 34—7, 37 og 8, 1—26 har dubletter, som oprinnelig har skildret samme begivenheter, men som Markus på grunn av den forskjellige form har opfattet som beretninger om forskjellige oplevelser, en opfatning som allerede Wellhausen gjorde sig til talsmann for (s. 74 f.). Endelig skal jeg nevne at forfatteren med Clemen o. a. antar at fortellingen om Jesu vandring på sjøen er fremkommet ved at et fremmed undermotiv er overført på Jesus (s. 85 f.).

Som man ser, gjør forfatteren store innrømmelser til den formhistoriske retning og i det hele til den liberale evangelieforskning. Allikevel gir han den oldkirkelige tradisjon rett i at evangeliet er skrevet av Markus på grunnlag av apostelen Peters meddelelser og avfattet mellem 64 og 70 e. Kr. Denne anskuelse fremholdes i innledningen, og den blir gjentatt i de avsluttende bemerkninger som et av resultatene eksegesen har ført til. Jeg må si man blir forbauset over dette resultat. Det passer nemlig til eksegesen som et «goddag, mann» til «økseskaft». Er det nemlig sant at de enkelte tradisjoner er blitt overmalt, omdannet og forstørret på den anførte måte, kan umulig Markus være forfatter og Peter stå som garant bak dette skrift. Der skal en god porsjon godtroenhet til for å anta at Peter og de andre apostler vilde tillate at den evangeliske historie blev overmalt med legender og sagn på denne måte, og man gjør liten ære på Markus, som efter Act 12, 12 stod i nær forbindelse med urmenigheten i Jerusalem, ved å tillegge ham en sådan lettroenhet at han tross denne overmaling har ansett alt han forteller for virkelig historie. Her lider Haucks kommentar av en uløselig selvmotsigelse. Gjør man nemlig alle disse innrømmelser til kritikken og den såkalte «formhistorie», må man også våge å bryte med den kirkelige tradisjon om forfatterskapet. Først derved baner man vei for en sagn- og legendedannelse av denne art, og det er også så de liberale evangelieforskere bærer sig ad. Fastholder man derimot

den tradisjonelle opfatning av forfatterskapet, blir der hverken tid eller anledning til en overmaling og forvanskning av den angivne art.

I det hele må det beklages at forfatteren har lært mere av den formhistoriske retnings menn enn av forskere som Zahn og Schlatter, som også fastholder den tradisjonelle opfatning av forfatterskapet, men i motsetning til Hauck drar konsekvensen av det. Den formhistoriske betraktning gjør med rette opmerksom på at også den evangeliske overlevering har den muntlige tradisjons preg og derfor har tatt form efter de episke lover, men til en omdiktning og omformning gir denne overlevering ikke plass, da den er blitt overvåket av apostlene og de eldste vidner og altfor tidlig nedskrevet til at en omdannelse av denne art kunde finne sted.

Jeg kan ikke si annet enn at man på konservativt hold må anse det for meget betenkelig at man på såkalt positiv side i Tyskland kan utgi en kommentar som så lite skiller sig fra det Lietzmann'ske kommentarverk. Det viser hvor meget man der nede, tross de ofte sterke ord man hører om Guds ords autoritet, ennu lar sig imponere av den radikale historieforsknings menn. Det hadde ikke skadet om Hauck hadde ventet med utgivelsen av denne kommentar til han bedre hadde fått sammenarbeidet sin anskuelse om forfatterskapet med de impulser den formhistoriske retning har gitt ham. Der trenges nemlig en grundig siktning av denne retnings synsmåter før de kan nyttiggjøres av en eksegese som vil fastholde den kristne kirkes tro på det nye testament som et pålitelig åpenbaringsord om Jesus og hans gjerning.

I formel henseende utmerker kommentaren sig ved en oversiktlig og praktisk ordning av stoffet, og den søker overalt å gi det vesentlige i en kortfattet og samtidig klar form. Men denne kortfattethet gjør at den gir lite av virkelig eksegese. Ti til eksegese hører prøvelse av de viktigste opfatninger, og prøvelse er der lite av i den eksegese vi her får, langt mindre enn i det Lietzmann'ske kommentarverk, skjønt også dette bare vil være en håndbok til det nye testament.

LITTERATUR

Werner Elert: Morphologie des Luthertums. I. Band. C. H. Beck. München. XVI + 465 sider.

Professor Elert er en mann av eiendommelig støpning og av eiendommelige dimensjoner.

Allerede hans dogmatiske grunnriss: «Die Lehre des Luthertums» viser os en skrift- og bekjennelsestro teolog, som går sine egne veier, både når det gjelder opstillingen og gjennemtenkningen av stoffet. Samtidig røber han en innlevelse i Luthers teologi, som endog nu, i Luther-forskningens tid, er meget sjelden.

Og i hans store verk: «Der Kampf um das Christentum» viser allerede det bredt anlagte kildestudium, at vi står overfor en forsker av litt uvanlige dimensjoner.

Elert er egentlig systematiker. Men tok imot kallet til et professorat i kirkehistorie i Erlangen. Og i sin tiltredelsesforelesning her opstillet han et nytt program for den vanlige Konfesjonskunde, idet han hevdet at de forskjellige konfesjoner skal studeres ikke bare i sine virkninger på tros- og kirkelivet, men i hele sin breddevirkning, på alle sider av det kulturliv, som de er med å forme og farve.

Og her i foreliggende verk er det denne kolossalopgave Elert har gitt sig i kast med for lutherdommens vedkommende.

Morfologi er læren om en organismes form og bygning. Det han vil undersøke er derfor lutherdommens livsform. Det som forener lutheranene i alle land og i alle århundre er et bestemt livs*innhold*. Og nu vil han undersøke, om dette felles livsinnhold har skapt sig bestemte livs*former*, ikke bare på dogmatisk og kirkelig område, men også på de andre områder av menneskelivet.

Men før han kan ta op disse vidtfavnende undersøkelser, må han prøve å bestemme hvad der er lutherdom. Da han betrakter luther-

dommen som liv, som en overindividuell livskraft, kan han ikke besvare spørsmålet bare ved å henvise til den lutherske bekjennelse, som er sig selv lik i alle lutherske kirkesamfund gjennem alle disse fire århundrer. Bekjennelsen ser han meget mere som en av de *former*, denne livsdynamis har skapt sig.

Han må da selvsagt søke tilbake til Luthers tro og teologi. Men heller ikke her slår han sig til ro. Også innenfor Luthers egen teologi søker han å avgrense et område, som er det levende utgangspunkt og det bærende fundament ikke bare for Luthers teologi, men for den historiske lutherdom i det hele.

Dette punkt kaller han «*der evangelische Ansatz*».

Undersøkelsen av denne ansats utgjør mere enn en tredjedel av hele dette første bind. Og med full rett. Her tilrettelegges jo den målestokk, hvorpå han vil prøve det lutherske innslag i det samlede kulturliv i Europa efter reformasjonen. Og dette grunnleggende avsnitt er uten sammenligning bokens beste.

I den senere tid er det mange, både systematikere og historikere, som har drevet inngående lutherstudier. Elert har allerede ved starten den fordel, at han er både historiker og systematiker.

Som få kjenner han Luther, samt de mange moderne forvanskninger av Luther. Og med sin fremragende systematiske evne avgrenser han nu innenfor Luthers veldige produksjon det egentlig lutherske, det som er *hjerteslaget* i hele Luthers liv og lære. Og dette gjør han ikke ved en billig og lettvint forenkling. Nei, stoffets innsiktning foretas fra en hel rekke interessante og til dels helt originale synspunkter.

Først velger han to hovedsynspunkter: I. Unter dem Zorne Gottes. II. Das Evangelium.

Det første av disse avsnitt innleder han så med noget han kaller «Das Urerlebnis». Et avsnitt på 10 sider, som er like fortrinlig både i historisk og systematisk henseende. Her er det selve livsnerven i lutherdommen han har søkt å få på nålespissen. De følgende avsnitt: Synden, Loven og Guds nåde, Angst, Naturlig teologi, utbygger så nærmere denne «Urerlebnis».

I annet kapitel: Das Evangelium, fører han så Das Urerlebnis, oplevelsen av Guds dødende, tilintetgjørende nåde videre til den positive frelsesoplevelse: rettferdiggjørelsen ved tro. Her gir han

ikke bare én mønstergyldig fremstilling av Luthers og bekjennelsesskriftenes lære om rettferdiggjørelsen, men tar også et til bunds gående opgjør angående troen.

Og det på to fronter.

Først med *Karl Holl* om troens betydning for rettferdiggjørelsen hos Luther. Dernæst i to avsnitt: Glaube und Psyche og Unio mystica, tar han et opgjør med den dialektiske teologi om troens forhold til erfaringen. Og det materiale han her mobiliserer og anbringer på plass innenfor Luthers rettferdiggjørelseslære kan sikkert ikke undgå å revolusjonere dialektikernes noget ufullstendige Luther-studier, forhåpentlig også deres syn på erfaringen i det hele.

I bokens annet hovedavsnitt: Dogma und Kirche, gir han ikke bare en ypperlig fremstilling av de øvrige hovedpunkter i den lutherske lærebygning, men foretar på ethvert punkt en instruktiv konfrontasjon med «den evangeliske ansats». Og påviser her hvad der er ekte luthersk, født av den genuine frelsesoplevelse, og hvad der er uekte, dels overtatt fra den katolske læretradisjon, dels innført ved en messallianse med reformerte eller nyere filosofiske tankeganger.

Først behandler han læren om Den hellige skrift. Og påviser her «at *testimonium Spiritus sancti* internum er det genuint lutherske grunnlag for troen på Skriften som Guds ord, men at dette efterhånden må vike plassen for *inspirasjonstanken* samt criteria interna et externa.

I læren om Gud påviser han at Luther var orientert ut fra åpenbaringen i Kristus, og det fra først til sist, like fra Guds vesen som personlighet til hans treenighet. Og Konkordieformelen fastholder Luthers linje, tross Melanchtons innførelse av den *naturlige* gudserkjennelse og spekulative utbygning av trinitetslæren.

Videre påviser han at Luther også i *kristologien* er orientert ut fra rettferdiggjørelsen og forsoningen. Det avgjørende i forsoningen er for Luther at den er *Guds* verk. Derfor er Kristi *guddom* hovedhjørnestenen for Luthers frelsesvisshet. Og da den frivillige kjærlighet er det egentlig sonende i Kristi liv og verk, så drives Luther ut fra soningstanken til Kristi preeksistens som Gud. Ellers vilde hans kjødspåtagelse ikke vært et *frivillig* offer.

Det har i lange tider vært et almindelig dogme, at det var nadverdstriden som drev Luther til å opstille læren om Kristi menneskenaturs omnipresens. Dette dogme avlives nu av Elert så grundig, at det vel aldri vil opstå mere. Han påviser at dette ledd er en uundværlig del av selve *gudstroen* hos Luther. Han «kjenner ingen annen Gud enn den menneskeblevne». Uten Kristus er Gud vredens Gud. Fjerner man mennesket Kristus fra Deus incarnatus, så har man intet annet tilbake enn Deus nudus. Og det er for Luther identisk med ingen tro å ha, men å være prisgitt Guds vrede.

I kapitlet om kirken påviser han hvorledes Luthers syn på kirkens vesen organisk er vokset ut av «den evangeliske ansats» og derfor med indre nødvendighet må adskille sig både fra det katolske og kalvinske kirkebegrep. Dernæst gir han en instruktiv fremstilling av kirkens *sakramenter, kultus, embede, forfatning* og *misjon.* Av plasshensyn kan jeg ikke omtale alle disse interessante avsnitt. Men avsnittet om misjonen må jeg nevne.

Her gjør han grundig op med det av *G. Warneck* opstillede og siden så almindelig anerkjente dogme, at den eldre lutherdom var *misjonsløs.* Som bekjent har allerede flere yngre forskere påvist klare uttalelser både hos Luther og de gamle lutherske dogmatikere angående kirkens plikt til å drive hedningemisjon. Elert går her videre og påviser hvorledes Luthers misjonstanker springer frem av hans eiendommelige syn på Guds ord, hvad der igjen fører til at Luthers syn på og begrunnelse av misjonen skiller sig både fra det katolske og det reformerte. Ennu mere fortjenstfullt er det at Elert har tatt op en opgave, som vår nyere misjonshistorie har forsømt, nemlig å påvise de forsøk som på luthersk hold blev gjort for å nå hedningene med evangeliet, både i selve reformasjonstiden og utover til pietismens tid.

Bokens tredje hovedavsnitt: *Weltanschauung,* er uten tvil det interessanteste, idet forf. her fører oss inn på forholdsvis nye og ubetrådte forskningsfelter. Bare titelen på første avsnitt: Rechtfertigung und Weltanschauung forteller om de originale synspunkter forf. her innfører.

Også her orienterer han ut fra «den evangeliske ansats». Og påviser hvorledes Luthers «Urerlebnis» utgjør bruddet ikke bare med katolsk tro, men med den antikke og middelalderlige videnskapelige

tenkning. Videre påviser han hvorledes den samme «Urerlebnis» stiller Luther og lutherdommen fri overfor ethvert verdensbillede. Og dokumenterer dette med en skildring av Wittenbergerteologenes stilling til *Kopernikus* og *Keppler.* Endelig efterviser han hvorledes Luthers revolusjonerende tanke både på erkjennelsesteoriens og verdensanskuelsens område gjenfinnes både hos *Leibnitz, Kant, Goethe* og *Schelling.* Og slutter med den mektige sats, at Luthers tanke om Guds adessentia *operosa* «trägt *weltanschaulich* die Gegenwart mindestens potentiell in sich» (388).

Også Luthers og lutherdommens stilling til *tiden* og *historien* belyser han på en instruktiv måte. Dette avsnitt er nu også dobbelt interessant, fordi det uigjendrivelig beviser, at den *dialektiske* teologi opererer med et tids- og historiebegrep som ikke bare er *ukjent* for Luther, men også er *uforenlig* med hans syn på historien.

Det samme gjelder bokens siste kapitel: *Weltende.* Her påviser han hvorledes Luthers positive syn på historien fører til tanken om den *historiske* eskjatologi, hvor verdens ende ikke sees som en utslettelse av tiden og historien, men som verdensgjenfødelse. Dialektikernes *uhistoriske* eskjatologi befinner sig således i en krass motsigelse til Luther.

I et så stort verk vil der jo finnes adskillige punkter, hvor man kjenner trang til å gjøre innvendinger. Jeg har dog ingen *hoved*-innvendinger å gjøre. Og jeg føler heller ingen trang til å regne op de *detaljer* jeg finner tvilsomme. Jeg vil bare nevne et par ting.

I sitt forsvar for de gamle lutherske teologer synes det mig at han av og til går noget langt. Således når han i kristologien anerkjenner de gamles lære om at Kristus i fornedrelsen var i besiddelse av allvitenhet (s. 214). Og når han s. 400 konfronterer pietismens stilling til adiafora med den eldre lutherdoms, synes det mig at han er urettferdig hård mot pietismens motivering og urettferdig mild mot ortodoksiens.

Likeledes forekommer det mig at han i eskjatologien ikke yder den grundige og allsidige behandling av stoffet som i de øvrige avsnitt. Således avviser han «jeden Chiliasmus». «Die Vorstellung eines tausendjähriges Reiches im Rahmen der jetzigen, wenngleich von seiner dämonischen Peinigern befreiten, Kosmos war schon bei der lutherischen Fassung der Idee des Christusreiches ganz un-

möglich» (s. 450). Men som begrunnelse herfor anfører han bare den skrifttanke, at det nye liv alltid forutsetter døden og at derfor verdens *ende* må gå forut for opstandelsen. Men ser man nøiere til, blir det innlysende, at *denne* skrifttanke ingenlunde motsier den yngre lutherdoms opfatning av tusenårsriket.

— — —

Når professor Elert får fullført dette verk, da har han skjenket den lutherske kirke et standardverk, som ingen annen kirkeavdeling eier maken til.

Her har han for det første med likefrem mesterskap påvist hvad det er lutherdommens innerste og egenartede livsdynamis.

For det annet har han med sitt imponerende litteraturkjennskap dokumentert hvorledes denne dynamis har beveget og formet det europeiske kulturliv i de følgende århundrer, både dets *innhold* og dets *form*.

For det tredje har han påvist den kamp som lutherdommen har kjempet med de forskjelligartede fremmedlegemer som har trengt sig inn og tildels fremkalt de alvorligste sykdomssymptomer.

Endelig har han løftet den gamle lutherske teologi op av den ringeakt som nu i et par mannsaldre har hvilt over den. Fremfor alt har han rehabilitert *Melanchton*.

Boken er ikke billig. Den koster innbundet 18 M. Men jeg håper at prisen ikke må skremme nogen. Ti boken er ikke bare et standardverk som vil berike og opbygge enhver luthersk prest og teolog. Den er også en aktuell bok. Her får vi den *dialektiske* teologi i *luthersk* utgave.

O. Hallesby.
